



الهويّة والمواطنة

البدائل الملتبسة والحداثة المتعثّرة

الدكتور عبد الحسين شعبان

هذا الكتاب

يشغل موضوع الهويّة والمواطنة حيّزاً غير قليل في الثقافة والفكر وفي دراسات علوم السياسة والقانون والاجتماع، وخصوصاً في ظلّ الجدل الذي ارتفعت وتيرته منذ ما يزيد على ربع قرن، في إطار مجتمعات متعدّدة التكوينات والهويّات أو في إطار احتدامات المصالح الدولية والإقليمية.

وكان لانهيار الأنظمة الشمولية وبخاصة في أوروبا الشرقية أثره الكبير في انفتاح الصراع بين هوّيات فرعية تحت وطنية، الأمر الذي عرّض بعض الكيانات الكبرى للتصدّع والتآكل، وأصبح الإقرار بالتعدّدية والتنوّع الثقافي والقومي والديني واحترام حقوق الهويّات الفرعية وخصوصياتها، مسألة كونية. وعلى هذه الشاكلة تعرّضت الدولة الوطنية العربية، بسبب فشلها في تحقيق الديمقراطية والعدالة والمساواة، للتمزق والتشظّي، وصعود هويّات فرعية فيها.

يناقش هذا الكتاب الإشكاليات الفكريّة والسياسية والاجتماعية المتعلقة بالهوية والمواطنة، ويبحث في أسباب ونتائج تعثّر الحداثة في الوطن العربي، من خلال الفحص عن المفاهيم والتدقيق في الشعارات والأهداف والوقوف عند الغايات والوسائل، ومقاربتها من زاوية حقوقية في إطار تطوّر الفقه الدستوري، متوقفاً عند بعض التجارب المحلية العربية وبعض التجارب العالمية.

د. عبد الحسين شعبان

أكاديمي ومفكّر من الجيل الثاني للمجدّدين العراقيين، ويعدّ من رواد حركة المجتمع المدني العربية، وحائز جائزة أبرز مناضل لحقوق الإنسان في العالم العربي (القاهرة ٢٠٠٣)، لدفاعه عن الحقوق والحريّات، ولا سيّما في الحقلين العربي والدولي. له عدة مؤلّفات، بدءاً من مجال اختصاصه الأساسي في القانون الدولي والدستوري إلى مجالات الفكر والسياسة والثقافة، ومساهمات وانشغالات خاصة بقضايا الحداثة والفكر الاشتراكي والأديان والتسامح واللاّعنف.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ - ١١٣
الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ - لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ - ٧٥٠٠٨٥ - ٧٥٠٠٨٦ - ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» - بيروت
فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web site: http://www.caus.org.lb

الثمن: ١٠ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN: 978-9953-82-783-4



الهويّة والمواطنة

البدائل الملتبسة والحداثة المتعثّرة



مركز دراسات الوحدة العربية

الهويّة والمواطنة

البدائل الملتبسة والحداثة المتعثّرة

الدكتور عبد الحسين شعبان

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

شعبان، عبد الحسين

الهويّة والمواطنة: البدائل الملتبسة والحداثة المتعثّرة/ عبد الحسين شعبان.

١٩٢ ص.

ببليوغرافية: ص ١٨١ ـ ١٨٦

يشتمل على فهرس.

ISBN 978-9953-82-783-4

١. الهويّة. ٢. المواطنة. ٣. الحداثة. ٤. العنوان.

323.6

العنوان بالإنكليزية

Identity and Citizenship: The Ambiguous Alternatives and the Hampered Modernization

Abdel Hussain Shaban

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣

الحمراء - بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان

تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)

برقياً: «مرعربي» - بيروت

فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)

email: info@caus.org.lb

يمكنكم شراء كتب المركز عبر موقعنا الإلكتروني

http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، كانون الثاني/يناير ٢٠١٧

المحتويات

القسم الثالث

مقالات وآراء

القسم الأول

الهوية والمواطنة والمنفى

مقدّمة

يشغل موضوع الهويّة والمواطنة حيّزاً غير قليل في الثقافة والفكر وفي دراسات علوم السياسة والقانون والاجتماع، وخصوصاً في ظلّ الجدل الذي ارتفعت وتيرته منذ ما يزيد على ربع قرن تقريباً، سواءٌ على المستوى الداخلي أو الدولي، في إطار مجتمعات متعدّدة التكوينات والهويّات أو في إطار احتدامات لمصالح دولية وإقليمية.

وكان لانهيار الأنظمة الشمولية، وبخاصة في أوروبا الشرقية، أثره الكبير في انفتاح الصراع بين هوّيات «كبرى وصغرى»، وهويّات «تابعة ومتبوعة» وهويّات «عليا ودنيا»، وهويّات «قويّة وضعيفة»، رغم ميلي إلى تسميتها «هويّات فرعية» أي خاصة و«هويّات كليّة» بمعنى عامة أو شاملة، الأمر الذي عرّض بعض الكيانات الكبرى والمقصود بذلك (الدول والمجتمعات المتعدّدة الثقافات) للتصدّع والتآكل، وخصوصاً بتبلور بعض خصوصيات الهويّات الفرعية، التي وجدت الفرصة مناسبة للتعبير عن وجودها وكيانياتها بعد طول انتظار وكبت وشعور بالغبن والحرمان، ناهيك بـ «ضعف المواطنة» بسبب سياسات الإقصاء والتمييز والتهميش وعدم المساواة.

أدّى هذا المتغيّر إلى انقسام دول وانفصال كيانات ظلّت «متّحدة» لسنوات طويلة، أو هكذا بدت الصورة. وأدَّت العولمة دوراً مهمّاً في تشجيع ذلك، وخصوصاً إذا كانت الكيانات الكبرى عامل تحدٍّ للقوى المتنفّذة والمتسيّدة في العلاقات الدولية، وهو ما وفّر ظروفاً موضوعية، وإنْ كانت لأغراض وحسابات خاصّة أحياناً، لبروز الهويّات الفرعية، ولا سيّما مع ارتفاع رصيد فكرة حقوق الإنسان ومبادئ المواطنة والمساواة، وهو ما كان غائباً في ظلّ الأنظمة الشمولية والاستبدادية.

وأصبح الإقرار بالتعدّدية والتنوّع الثقافي والقومي والديني واحترام حقوق الهويّات الفرعية وخصوصياتها مسألة كونية، شجّعت المجموعات الثقافية المختلفة على المطالبة بحقوقها وكيانياتها الخاصّة، من خلال بيئة دولية داعمة وظروف مناسبة موضوعياً وذاتياً، وهكذا ارتقى جدل الهويّات وصراعها أحياناً، إلى مصاف نزاعات كبرى وحروب أهلية، وترك ندوباً وجراحات وحواجز تاريخية واجتماعية ونفسية، ازدادت حدّة وتنافراً في السنوات الأخيرة، على الرغم من وجودها في السّابق،

إلّا أنه لم يكن منظوراً أو ظاهراً في ظل الدولة المركزية «الصّارمة» والنظام الشمولي، العمودي، ذو الصلاحيات التي تكاد تكون مطلقة.

على سبيل المثال، انقسم الاتحاد السوفياتي السابق وحده إلى ١٥ جمهورية لا تزال تداعياتها وآثارها تبرز بين الحين والآخر، ولعلّ الأزمة الأوكرانية حالياً ومشكلة جزيرة القرم ذات الكثافة السكانية من أصول روسية، غير بعيدة منها، إضافة إلى حروب جورجيا وجمهوريات آسيا السوفياتية السابقة.

أما يوغسلافيا السابقة فقد تمزّقت إلى ٦ كيانات وجرت بينها حروب وصراعات بعضها لم يندمل على صعيد العلاقات التاريخية بين مكوّناتها الثقافية والدينية والإثنية والاجتماعية، أو تداخلاتها الدولية، ناهيكم بهدر حقوق الإنسان وأعمال إبادة جماعية كما حصل في كوسوفو، إضافة إلى البوسنة والهرسك، وانقسمت تشيكوسلوفاكيا إلى كيانين بطريقة مخملية (التشيك والسلوفاك)، والسودان انفصل جنوبه باستفتاء شعبي بعد احترابات طويلة استنزفت موارد البلد وطاقاته منذ عام ١٩٥٦ حين نال السودان استقلاله، وتشكّل إقليم تيمور الشرقية بقرار دولي بانفصاله عن إندونيسيا لاعتبارات تتعلّق بالهويّة أيضاً وارتباطها بالمواطنة، وهكذا.

ولعلّ الحديث عن أكثر من «عراق» أصبح مبحثاً يكاد يكون دائماً على طاولة التشريح الدولي وفي الكثير من مراكز الأبحاث والدراسات السياسية والاستراتيجية والأمنية منذ عقود من الزمان، سواءٌ بحكم الأمر الواقع في إطار مشاريع جديدة، كان قد جرى تسويقها تحت عناوين مختلفة، ولا سيّما بعد الاحتلال عام ٢٠٠٣، أو امتداداً لمشاريع قديمة، وهذه وتلك اتّخذت ذرائع جديدة تارة باسم «الواقعية السياسية» وأخرى لضرورات «إنهاء العنف»، وثالثة اتّشحت «بالرداء الإثني أو المذهبي». وفي كل الأحوال فهذه وتلك كانت تهدف إلى تقريب فكرة التقسيم من الواقع، وجعلها فكرة مقبولة واقعياً باعتبارها «أحسن الحلول السيئة»، ولا سيّما في ظل التشظّي والاحتراب وأعمال الإرهاب والعنف، وخصوصاً بعد احتلال تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» الموصل في ١٠ حزيران/يونيو عام ٢٠١٤، حيث عادت بقوّة فكرة الأقاليم التي هي أقرب إلى مشاريع التقسيم منها إلى مفهوم الفدرالية المعروف دولياً.

وكان الحديث عن التقسيم قبل الاحتلال يمرّ من خلال رسم صورة متخيّلة عن الوضع العراقي أمنياً، وعبر توزيع السلطة والثروة، سواءٌ للتخلص من النظام السابق أو ما بعد إطاحته، بتقسيم المجتمع العراقي إلى ثلاثة كيانات: شيعة وسنّة وأكراد؛ ولضرورات مثل هذا السيناريو، فلا بدّ أن يختفي اسم العرب من المعادلة وهم يؤلفون أكثر من ٨٠ بالمئة من سكان العراق. وقد حاول جو بايدن (نائب الرئيس الأمريكي باراك أوباما) تسويق مثل هذا المشروع بعرضه على الكونغرس، وإطلاع ممثلي الدول الدائمة العضوية في مجلس الأمن عليه تمهيداً لترويجه منذ عام ٢٠٠٧.

وقبل ذلك أثار غراهام فولر (من مؤسسة راند للدراسات في واشنطن) حين طرح ذلك على صيغة سؤال: هل يبقى العراق موحّداً حتى العام ٢٠٠٢؟ ثم كتب تقريراً في العام ٢٠٠٢ تحت عنوان «العام الأخير لصدام حسين» بما يصبّ في فكرة تقسيم العراق، أو قبلها ما تمّ ترويجه خلال

الحرب العراقية - الإيرانية، ولا سيّما في سنواتها الأخيرة، حول تقسيم العراق إلى ثلاث دويلات شيعية وسنية وكردية، وهو ما راود بعض السياسيين الطموحين، ولكن القصيري النظر، حين جاء دور الحديث عنها بعد الاحتلال.

إن ما طرحه فولر من تساؤل بعد غزو الكويت عام ١٩٩٠ وحرب قوات التحالف عام ١٩٩١ وفرض الحصار الدولي على العراق منذ مطلع التسعينيات، له أكثر من دلالة، ولا سيّما بعد العام ٢٠٠٣، ومن ثم انفجار العنف والتطهير الطائفي والمذهبي والإثني، الأمر الذي انعكس على الهويّة والمواطنة في العراق، وخصوصاً بعد احتدام المشهد السياسي عقب تفجيرات مرقدَي الإمامين علي الهادي والحسن العسكري في سامراء عام ٢٠٠٦.

والأمر مطروح اليوم بحدّة في سورية من جانب الأوساط الدولية المتنفّذة، بغض النظر عن أهداف حركة الاحتجاج والمطالب الشعبية العادلة والمشروعة التي ابتدأت سلمية في ١٥ آذار/ مارس عام ٢٠١١، والتي دخلت عليها عناصر مختلفة، بما فيها قوى إرهابية مثل «تنظيم القاعدة» ووليدها «الدولة الإسلامية في العراق والشام» (داعش) وجبهة النصرة وتسميات مختلفة، بحيث تحوّل الصراع عنفياً ودموياً، وبدت الحرب التي تستمر منذ ذلك التاريخ وحتى كتابة هذه الدراسة، وكأنها مصارعة على الطريقة الرومانية، لا تنتهي إلّا بمقتل أحد الفريقين المتصارعين، ووصول الفريق الآخر إلى درجة من الإعياء تقترب من الموت. وترافق ذلك بصراعات وجدل، تعكّز على هويّات ما قبل الدولة، مثل: هويّات فرعية سنّية وعلوية ودرزية ومسيحية وكردية وغيرها، الأمر الذي ينذر عند تفجرّها بانهيار الدولة السورية وتبدّد وحدتها.

والأمر مطروح في اليمن على نحو شديد، وخصوصاً بارتفاع رصيد الهويّات الفرعية على حساب الهويّة الوطنية العامة، حتى بدت الهويّة المذهبية للحوثيين (أنصار الله) والهويّة الجهوية للحراك الجنوبي الداعي إلى إعادة القديم إلى قدمه (ما قبل الوحدة عام ١٩٩٠) الأساس في التعامل، خصوصاً بإضعاف الدولة وضعف المواطنة بالأساس، وزاد الأمر تعقيداً بعد التدخّلات الإقليمية، وخصوصاً ببدء الحرب واستمرارها طوال أشهر طويلة وقاسية.

وفي ليبيا حيث الانفلات الأمني وغياب الدولة والتمترس بالهويّات المناطقية، تعود الرغبة إلى نظام الفدراليات الثلاثي، ولا سيّما حين يكثر الحديث عن توزيع الثروة والسلطة، بما يقترب من دويلات، بجيوش وعلاقات خارجية ومحاولة بيع للنفط والاستحواذ على بعض مصادر الثروة.

على هذه الشاكلة تعرّضت الدولة الوطنية، بسبب سياسات الاستبداد، للتمزق والتشظّي، وصعود هويّات فرعية، خصوصاً بضعف المواطنة والمساواة، والأمر يشمل إلى درجة أقل مصر وتونس، حيث كان دور الجيش بارزاً في إنجاز عملية التغيير وحافظ ذلك إلى حدود كبيرة على الدولة وصان أجهزتها ومرافقها ومؤسساتها.

يستهدف الباحث من مناقشة هذه الإشكاليات الفكريّة والسياسية والاجتماعية، تقريبها إلى الواقع، لا إسقاط الرغبات عليه، وبعيداً من الأدلجة والنّظرة المسبقة، فإنه حاول تسليط الضوء على الهويّة والمواطنة من منظور الدولة العصرية الحديثة، وارتباطاً بالبدائل المطروحة والحداثة المتعثّرة

وأسبابها ونتائجها، من خلال فحص المفاهيم وتدقيق الشعارات والأهداف والوقوف عند الغايات والوسائل، بمقاربتها من زاوية حقوقية وفي إطار تطوّر الفقه الدستوري، مروراً بالتجارب المحلية وببعض التجارب العالمية وتداعيات الجدل والصراع المحتدمين في الوطن العربي.

ينقسم البحث إلى خمسة فصول، حيث يشمل الفصل **الأول** البحث في الهويّة من خلال ثلاثة مباحث هي: الهويّة والثقافة؛ الهويّة والعولمة؛ والهويّة والأيديولوجيا. أما الفصل **الثاني** فإنه سيبحث في المواطنة، من خلال استعراضها تاريخياً، ثم يعرّج لتقديم نبذة عن المواطنة في الإسلام، والمواطنة والدولة العصرية، والمواطنة والتربية.

ويذهب الفصل **الثالث** إلى البحث في الهويّة والمواطنة والمنفى، من خلال ثلاثة مباحث، هي: سؤال يطرحه الباحث تحت عنوان: هل المنفى اختيار أم اضطرار؟ ويعتمد في إجابته على بحث سوسيو-ثقافي عن «الأدب ورحلة المنفى»، ليختتم هذا الفصل ببحث عن فكرة الهويّة والذاكرة، خصوصاً «للمهاجر».

خصَّص الباحث الفصل **الرابع** لدراسات وحوارات أسهم بتقديمها في مناسبات مختلفة، وارتأى ضمّها إلى هذه الدراسة لاستكمالها. ففي الفقرة **الأولى** توقف عند مناقشة فكرة العروبة من خلال ثلاثة عناصر هي: الهويّة والمواطنة والدولة، وذلك بثلاثة عناوين هي: العروبة والقومية والعروبة والهويّة والعروبة والمواطنة، وكانت تلك المساهمة بحثاً قدّمه لندوة دمشق الموسومة بـ «العروبة والمستقبل».

وفي فقرة ثانية أثار الباحث موضوع علاقة الهويّة بالحضارة مع عنوان فرعي «اغتيال الحضارة»، وذلك بعد تدمير داعش عدداً من الآثار العراقية والسورية، وهي محاضرة ألقاها في بيروت.

وضمَّ الباحث إلى هذه الدراسة ثلاث مقابلات ضمّنها أفكاراً وآراء تعزّز ما ذهب إليه، وتشرحه وتفسرّه: **الأولى** الموسومة «الثقافة والمواطنة والهويّة في العالم العربي» وهي مقابلة أجراها معه الكاتب والناقد الأردني يوسف عبد الله محمود، ونشر مقتطفات منها في مجلة المنتدى التي يصدرها منتدى الفكر العربي، علماً أن النصّ الأساسي نُشر في كتاب مستقلّ. أما المقابلة **الثانية** فهي بعنوان «الهويّة والمواطنة والعدالة» أجراها مع الباحث الكاتب والإعلامي اللبناني هاني الحلبي ونشرتها مجلة تحولات مشرقية. أما المقابلة **الثالثة** فهي حوار أجراه معه الصحافي المغربي عبد الحميد الحمداوي لجريدة **الحركة** (المغربية).

وضمّ الفصل **الخامس** مبحثين أساسيين، **الأول** بعنوان: «عن معنى الهويّة» **والثاني** بعنوان: «عن معنى المواطنة»، وفي كل منهما تسع فقرات، تستكمل وتضيف ما تقدّم من أقسام، ولهذا السبب قام الباحث بإلحاقها بالكتاب.

ثم اختتم الباحث الكتاب بخاتمة تحت عنوان «الهويّة والمواطنة بضدّهما». واحتوى على قائمة بالمصادر والمراجع، التي تناولتها الدراسة.

بيروت، ٢٠١٦/١١/١

الفصل الأول

في الهويّـة

أولاً: الهويّة والثقافة

تعتبر الهويّة موضوع جدل في الأدب السياسي، خصوصاً بجانبه الفكري والاجتماعي والثقافي[1]. وقد احتدم هذا الجدل إلى حدود كبيرة بعد انهيار النظام الاشتراكي العالمي وتحلّل المنظومة السوفياتية، الأمر الذي دفع شعوباً وأمماً وجماعات لتخوض صراعاً حاداً باسم الدين أحياناً وباسم القومية أو اللغة في أحيان أخرى. وفي كل الأحوال كانت الخصوصية أمراً ملازماً لكل حديث عن الهويّة، إذ سرعان ما طفحت كيانات وكتل على السطح بعد طول كبت وشعور بالتمييز، في مجتمعات كانت الصورة الواحدية تطغى عليها.

---

(١) بخصوص الهويّة والثقافة والعولمة، انظر نصوصاً ومقارنةً: عبد الإله بلقزيز، «عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة؟،» ومحمد عابد الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات،» ورقتان قدمتا إلى: **العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، تحرير أسامة أمين الخولي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨).

انظر أيضاً: جيهان سليم، «عولمة الثقافة واستراتيجيات التعامل معها في ظل العولمة،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٢٩٣ (تموز/يوليو ٢٠٠٣)، ص ١١٨ ـ ١٣٦؛ حسن حنفي، «الثقافات: صراع أم حوار؟ نموذجان بديلان،» ومحمود أمين العالم، «حضارة واحدة أم حضارات متعدّدة (مقاربة نظرية عامة)،» في: **صراع الحضارات أو حوار الثقافات؟** (القاهرة: منشورات التضامن، ١٩٩٧)؛ محمود أمين العالم: **المشهد الفكري والثقافي العربي** (القاهرة [د. ن.]، ٢٠٠٠)، و«مفهوم الهويّة،» مجلة **العربي**، العدد ٤٣٧ (نيسان/أبريل ١٩٩٥)؛ نديم البيطار، **حدود الهويّة القومية: نقد عام** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)؛ علي حرب، **حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهويّة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)؛ تركي الحمد، **هويّة بلا هويّة: نحن والعولمة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨)؛ علي أحمد سعيد [أدونيس]، **موسيقى الحوت الأزرق (الهويّة، الكتابة، العنف)** (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٢)؛ السيد يسين، **العولمة: رؤية استيمولوجية** (القاهرة: جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٠)؛ برهان غليون وسمير أمين، **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة** (دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩)؛ جورج طرابيشي، «عولمة الثقافة،» مجلة **أبواب**، العدد ٢٥ (صيف ٢٠٠٠)؛ إدوارد سعيد، **الثقافة الإمبريالية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧)؛ حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)؛ ومحمد حسن البرغثي، **الثقافة العربية والعولمة: دراسة سوسيولوجية لآراء المثقفين العرب** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٧).

لعلّ واحداً من أسباب «انتعاش» مسألة الهويّة إذا جاز التعبير هو تفكّك الأنظمة الشمولية، وشعور بعض الكيانات الخاصة بـ «الانعتاق» وتطلّعها ليكون لها شكل من أشكال الاستقلالية والخصوصية التي تجمعها وتعطيها كيانها الخاص، ولا سيّما بعد تهميش وإلغاء ومحاولات صهر بمزاعم شتى، الأمر الذي قد يكون وراء اندفاع الكيانات والهوّيات الفرعية، الجزئية، في البحث عن طريق جديد لتحقيق ذاتها والتشبّث بخصوصياتها بعد طول «عداء» أو شعور بـ «الاستصغار» أو «فوقية» و«استعلاء» عانت منه، وقد تسبّب الفعل ومن ثم ردّ الفعل، في خلق فتن ونشوب حروب أهلية وتهجير قسري وإبادات، تارة بحجة الحفاظ على الهويّة التي يُراد اختراقها، ولا سيّما الهوّيات الكبرى، وتارة بزعم تحقيق الهويّة والتمسّك بها، خصوصاً الهوّيات الفرعية، التي يراد تذويبها أو إخضاعها[2]!

وإذا كانت تحدّيات الهويّة داخلياً أساساً مستمراً لاحتدام الجدال والسجال والصراع، حيث ظلّ الموقف من الحقوق والحريات، وبخاصة من مبدأ المساواة التامة والمواطنة الكاملة، وهما ركنان أساسيان من أركان الدولة العصرية، هو العامل الحاسم في الاحتدام والتناقض والتناحر أحياناً، فإن التحدّيات الخارجية لم تكن بعيدة من ذلك، ولا سيَّما تداخلاتها وتأثيراتها المختلفة، وبالطبع فقد استثمر العنصر الخارجي إثارة النعرات وتأليب البعض على بعض، والتدخّل بحجة حماية هذا الفريق أو ذاك، ولا سيَّما للكيانات الفرعية، خصوصاً إذا شكّلت الكيانات الأساسية ذات الصفات العامة، عنصر تحدٍّ للقوى المتنفّذة والمتسيّدة في العلاقات الدولية، التي بإمكانها التأثير فيها، وذلك بالعزف على هذا الوتر الحساس للهوّيات الفرعية، التي ستضعف الكيانات الكبرى، وهو ما يمكن أن نطلق عليه «كلام حق يراد به باطل»!، ولا سيّما إذا تعرّضت وحدة الدولة للتمزّق والمجتمع للتشظي[3]!

ولكن هل يمكن الحديث عن هويّة ثابتة أو متكاملة أو دون تغيير، باعتبارها معطىً ساكناً وسرمدياً، حتى وإن كانت بعض عناصر الهويّة قابلة للثبات مثل الدين أو اللغة؟ أم أن الهويّة بوجه عام تخضع لنوع من التغيير في الفهم أولاً وفي التفسير ثانياً، وحتى لو بقيت الأصول قائمة، فإن بعض عناصر الهويّة مثل العادات والفنون تتطور وتكون أكثر عرضة للتغيير حذفاً أو إضافة، ولا سيّما علاقتها مع الثقافات والهوّيات الأخرى تأصيلاً أو استعارة؛ وهذه لا تأتي دفعة واحدة بالطبع، بل

---

(٢) انظر: عبد الحسين شعبان: **من هو العراقي: إشكاليات الجنسية واللّاجنسية في القانونين العراقي والدولي** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٢)، و**جدل الهويّات في العراق: الدولة والمواطنة** (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٩). انظر أيضاً بحثنا الموسوم: «الفكر العربي وكيانية حركة المواطنة،» المقدّم إلى مركز الكواكبي والمؤسسة العربية للديمقراطية والمعهد العربي لحقوق الإنسان، الرباط (المغرب)، بتاريخ ٢٤ ـ ٢٥ شباط/فبراير ٢٠٠٩، ودراستنا المعنونة: «أية علاقة جدلية بين التربية والمواطنة؟،» المقدّم إلى منتدى الفكر العربي ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي (الجزائر) وجامعة البترا (عمّان) والمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الرباط)، في الجزائر بتاريخ ٢٥ ـ ٢٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠، وبحثنا: «الطائفية السياسية كأداة للتدخّلات الإقليمية: تخوم الطائفية وأدلجة الهويّة ـ انعكاسات الجيوبوليتيك،» المقدّم إلى المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، ١٠ ـ ١١ نيسان/أبريل ٢٠١٣.

(٣) انظر: شعبان، **جدل الهويّات في العراق: الدولة والمواطنة.**

تتم عملية التحوّل بصورة تدرّجية تراكمية طويلة الأمد. وينطبق الأمر على تفاعل الهوّيات وتداخلها، خصوصاً من خلال عناصر التأثير القوية سياسياً وثقافياً واقتصادياً.

لقد ازداد جدل وصراع الهوّيات، في زمن العولمة، وخصوصاً بعد انتهاء الحرب الباردة وهيمنة لاعب أساسي في العلاقات الدولية. ولعلّ الشعور بالاستهداف كان فادحاً، من جانب الهوّيات الفرعية أو الصغرى، في حين شعرت بعض الهوّيات الكبرى، العامة، وكأن هيبتها بدأت تتصدّع بحكم الثقافة الاستعلائية السائدة، أو من حاول توظيفها لخدمة أغراضه السياسية الفوقية، سواءٌ كانت دينية أو إثنية أو طائفية أو غير ذلك، الأمر الذي ساعد على الانكفاء من جهة والتشرنق أو التعصب والانغلاق وضيق الأفق من جهة أخرى، إزاء الآخر، خصوصاً بتفكك الدولة أو هشاشة وحدتها الوطنية في ظل المعادلات الجديدة، وبخاصة للتكوينات المختلفة.

وبدلاً من طلب الاستكانة أو الخضوع أو محاولة التسيّد من جانب الهوّيات الكبرى أو من يدّعي تمثيلها من الفئات المهيمنة على الهوّيات الفرعية، الذي كان ناجماً عن الشعور بالتفوّق أو الأغلبية أو ادعاء الأفضليات، فإن نزعات رفض التعايش وعدم الرغبة في التواصل كانت قد تمّت في المقابل وكردٍّ فعلٍ لمحاولات الهيمنة أو فرض الإرادة وعدم الامتثال لمبدأ المساواة. وبالطبع فإن الأساس الفكري والاجتماعي لمثل ذلك النهج، إنما ينجم عن سياسة عدم الإقرار بالتنوّع والتعددية والحق في الاختلاف. وتتّجه مثل هذه السياسة وردود أفعالها صوب العزلة والقطيعة، بدلاً من التعايش والمشترك الإنساني.

الثقافة هي الوعاء الذي يستوعب ويجسّد الهويّة، وهي التي تعبّر عن الشعور بالانتماء، فالثقافة هي توالف بين القيم المتراكبة والمتفاعلة مع الآخر أيضاً، ولا سيّما إنسانياً، ومع التقاليد والعادات، التي تعكس سلوك وحياة الناس[٤].

كما أنها مثل الكائن الحي الذي يخضع لقوانين التطور الحياتية ذاتها، وهي تمثّل رؤية شاملة للعالم تتجلى أو تتجسّد فردياً أو مجتمعياً في المفاهيم والقيم وظواهر السلوك والممارسات

---

(٤) يتوصّل صموئيل هنتنغتون إلى استنتاج مثير يشكل جوهر نظريته «صدام الحضارات وصراع الثقافات» حيث يطرح الإشكالية الأساسية باعتبارها ثقافية ـ حضارية لأنه يدرك أن الثقافة هي سياج الهويّة، وبالتالي تشكل إحدى الأسس المهمة لـ «المقاومة»، أي لمواجهة محاولات الاقتلاع أو التذويب. وبما أن الإسلام يعتبر وعاءً ثقافياً للعرب والمسلمين بشكل عام وأساس حضارتهم، فإنه يشكل تهديداً للغرب، ويقف حجر عثرة بوجه انتصار الليبرالية على المستوى السياسي والاقتصادي، مثله مثل البوذية والكونفوشيوسية، وهذه كلّها تواجه الحضارة المسيحية ـ اليهودية الغربية. انظر: Samuel P. Huntington: «A Clash of Civilization,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer 1993), and *The Clash of Civilization and Remarking of World Order* (London; New York: Simon and Schuster, 1997).

قارن بـ: عبد الحسين شعبان: **جذور التيار الديمقراطي في العراق** (بيروت: دار بيسان، ٢٠٠٧)، ص ٢٩ ـ ٣٠، و**الإسلام والإرهاب الدولي: ثلاثية الثلاثاء الدامي: الدين، القانون، السياسة** (لندن: دار الحكمة، ٢٠٠٢).

المعنوية والعملية والحياتية، توحّدها اللغة، وإن تنوّعت تنوّع فئات المجتمع من حيث مواقفها الاجتماعية والفكرية، بما يشكل الخصوصية الثقافية والقومية العامة في المجتمع(٥).

بهذا المعنى فالثقافة هي مجمل أساليب المعيشة في حياة الشعب اليومية، التي تشمل عناصرها المترابطة في نسيج متكامل، الرؤية العامة، والقيم والمبادئ، والمفاهيم، والتقاليد، والعادات، والمعتقدات، والمقاييس والمعايير، والممارسات، والأعراف، والقوانين، والأمثال، والمروّيات، والمناقب الأخلاقية، والقواعد السلوكية اليومية(٦).

قد يكون الاهتمام بالهويّة في ربع القرن الماضي ناجماً عن تراجع دور الأيديولوجيات، ولا سيّما بعد انخفاض منسوب الصراع الأيديولوجي منذ نهاية عهد الحرب الباردة في أواخر الثمانينيات، أو تحوّله من شكل إلى شكل آخر، خصوصاً بعد انهيار الكتلة الاشتراكية، وصعود الإسلام كعدو تقليدي للغرب بعد سيادة عهد «الليبرالية» الجديدة سياسياً واقتصادياً، التي ارتبطت موجتها الجديدة بظاهرة العولمة، ولا سيّما في ظل الثورة العلمية ـ التقنية، خصوصاً في مجال تقنيات الاتصال والمعلومات، وسعت للهيمنة على السوق الدولية على مستوى الكرة الأرضية.

لعلّ هذا التوّجه ارتبط بفكرة النظام العالمي الجديد، الذي اتّسم بمنطق السوق وتسليع مظاهر الحياة الثقافية والاجتماعية، وإزالة الحواجز أمام انتقال رؤوس الأموال والسلع وخصخصة المؤسسات الاقتصادية وإلغاء ملكية الدولة لها، وتحكّم الشركات «فوق القومية» في السياسة الاقتصادية الدولية، وسعي المحافظين الجدد في الولايات المتحدة إلى جعل سلطة السوق مقدّسة، وتحطيم كل العوائق التي تعترض طريقها، سواء كانت دولاً أم حكومات، مجتمعاً مدنياً ومنظمات غير حكومية، أو غيرها(٧).

وهكذا أخذ دور الثقافة يتعاظم سواءٌ لدى الفرد أو الشعب أو الأمة أو الدولة، ويزداد تأثيرها في السياسة والاقتصاد على حد سواء، خصوصاً بعد أن سعت العولمة لتسليع الثقافة بهدف تحطيم منظومة القيم الخاصة بـ «الهويّات» الأصغر، الفرعية، بعد سيادة الهوّيات الكبرى أو الهويّة الأكبر، من خلال تعميم نمط الاستهلاك والفردانية، ولا سيّما في العلاقة بين القوى المتسيّدة والنافذة في العلاقات الدولية وبين الأمم والشعوب والدول الصغيرة.

ثانياً: الهويّة والعولمة

ربّ سائل يسأل، كيف تتشكّل الهويّة؟ هل هي ثابتة وكاملة وبالتالي مقفلة غير قابلة للتطوّر أم أنها متغيّرة ومتحوّلة ومفتوحة وقابلة للإضافة والحذف!؟ واستكمالاً لهذا السؤال يلوح دور الإرادة

---

(٥) قارن بـ: حنفي، «الثقافات: صراع أم حوار؟ نموذجان بديلان،» في: صراع الحضارات أو حوار الثقافات؟، ص ٥٤ وما بعدها.

(٦) انظر: بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، ص ١٠٩.

(٧) انظر: شعبان، جذور التيار الديمقراطي في العراق، ص ٣٣ ـ ٣٤ وما بعدها.

للفعل أو للمعطى التاريخي الذي يقبل التطور والتراكم والتفاعل مع غيره، حيث تتمثل الهويّة بعناصر معرفية ونسق معتقدات وقيم ومعايير، وعلى الرغم من محاولات العولمة تحويل الثقافة إلى سلعة يتم تداولها على نطاق واسع، وخاضعة لسوق العرض والطلب والاحتكار، فإنه يمكن القول إن هناك ثلاثة مستويات لتشكيل الهوية:

ـ المستوى الأول، الفردي، فلكل فرد هويته وخصوصيته.

ـ المستوى الثاني، الجماعي أو المجتمعي أو الجمعي «الجمعوي» كما تسمى مغاربياً، وهي تمثّل المشترك للجماعة الإنسانية.

ـ المستوى الثالث، هو المستوى الوطني والقومي.

في كل الأحوال فإن هذه المستويات الثلاثة تتحدّد بنوع المواجهة، اتفاقاً أو اختلافاً مع الآخر، ولا سيّما الذي تواجهه قرباً أو بعداً، وهو ما يذهب إليه محمد عابد الجابري[8].

نجم صراع الهويّات عن نزاعات اجتماعية ـ اقتصادية، ولا سيّما في إطار العلاقات الدولية، خصوصاً علاقة البلدان المتقدمة صناعياً بالبلدان النامية، حيث تحاول الأولى ترويضها وتطويعها ونهب مواردها، وأحياناً يتخذ احتدام الهوّيات شكل صراع متنوّع، في ما يتعلق بنمط الحياة والسلوك ومنظومة القيم، حتى وإنْ اتّخذ شكلاً دينياً أو لغوياً أو قومياً، لكنه يُمثّل من حيث الجوهر محاولات لفرض الاستتباع وإملاء الإرادة من جانب القوى الكبرى، ومقاومة وممانعة من القوى الصغرى.

هناك نوع آخر من الاحتدام في الهوّيات، ينجم عن نزاعات إثنية أو دينية، وأحياناً تتداخل هذه النزاعات التي تكاد تكون سائدة حالياً في المجتمعات المتخلفة أو البلدان النامية أو ما يمكن أن يطلق عليه مجتمعات الأطراف أو بلدان الجنوب الفقير، بسبب ضعف الدولة المركزية من جهة وشحّ الحقوق والحرّيات وعدم تحقيق المساواة التامة والمواطنة الكاملة من جهة أخرى، ولا سيّما في دول متعدّدة الأعراق والقوميات والإثنيات والأديان والطوائف، فسرعان ما تندلع الصراعات بين من يدعي تمثيل القومية الكبرى أو الدين السائد أو النافذ أو الطائفة الأكبر من موقع السلطة ومن خارجها أحياناً، وبين أقليات أو فئات مُستبعدة أو مهمّشة، فيستعين كل طرف بثقافته السائدة، عندها يندلع العنف ويحتدم الصراع وتتباعد الكيانات وتكبر الهوّات.

يمكن القول بأن الصراع بين الهوّيات يكاد يختفي في المجتمعات المتقدّمة، وخصوصاً الذي اتّخذ بُعداً (استئصالياً وإقصائياً) عنفياً وعسكرياً ومسلحاً، وحتى لو بقيت بعض ظلاله أو استحضر تاريخه، فإنما يتم ذلك على صعيد الفكرة والسياسة والتاريخ والمصالح الاقتصادية، ولا سيّما بعد إسدال الستار على جوانبه المأسوية، حيث شهدت أوروبا، اتحاداً متميزاً ونافذاً أساسه المصالح الاقتصادية والمنافع المتبادلة وثقافة التسامح والتعايش والتعاون، بعد اعتماد مبادئ المواطنة

(٨) محمد عابد الجابري، «العولمة والهويّة الثقافية،» ورقة قدمت إلى: العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٢٩٧.

واحترام حقوق الإنسان، لكن هذا الصراع ما زال مستمراً ومتصاعداً في البلدان النامية، وبعض بلدان الكتلة الاشتراكية سابقاً، وإنْ لم يختفِ كلّياً في البلدان المتقدمة، بما فيها دول الاتحاد الأوروبي ذاتها.

لعلّ مثال كندا ومطالبات إقليم الكيبك بالانفصال خير دليل على ذلك، علماً بأنه أكبر المقاطعات الكندية مساحة وثاني مقاطعة من حيث عدد السكان وعاصمتها مدينة كيبك وأهم مدنها مونتريال ولغتها الفرنسية. وقد جرت محاولات الانفصال منذ عام ١٩٨٠، في استفتاء عام، لكنها لم تحرز النتائج المرجوة. أما إسبانيا فإن إقليم الباسك، المؤلف من ١٧ منطقة للحكم الذاتي تؤلف ثلاث مقاطعات، والذي يقع في شمال إسبانيا، فإنه يطالب بالانفصال، هو الآخر.

يشمل الأمر كاتالونيا التي قرّرت إجراء استفتاء للاستقلال في ٩ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤ وعاصمته برشلونة ويضم نحو سبعة ملايين ونصف المليون إنسان على الرغم من اعتراض مدريد وعدم اعترافها بشرعية ودستورية ما تقوم به.

يمتدّ الاحتدام إلى فرنسا، حيث تطالب جزيرة كورسيكا بالاستقلال (وهي رابع أكبر جزيرة في البحر المتوسط). وفي عام ١٩٦٠ كانت قد تشكلت حركة مسلحة انفصالية وقامت بمهاجمة مباني حكومية، لكنها تخلّت عن ذلك عام ٢٠١٣ وتوجهت للمطالبة بالانفصال سلمياً ومدنياً وفقاً للقانون.

وفي إيطاليا يطالب إقليم فينيتو بالانفصال، وتعتبر مدينة البندقية (فنيسيا) أكبر مدنه. وأسباب الانفصال اقتصادية، لكن الدستور الإيطالي يقف حجر عثرة حتى الآن أمام هذه المطالبات. ومشاكل أوروبا، ولا سيّما منطقة البلقان، تعجّ بالتنوّع الثقافي والإثني والديني والسلالي واللغوي.

وفي بلجيكا التي تتألف من قوميتين رئيسيتين هما الجماعة الفلمنكية والجماعة الوالونية، تدعو الأولى إلى توسيع الفدرالية القائمة منذ العام ١٩٩٣ إلى كونفدرالية تمهيداً للانفصال، ويعيش الفلمنكيون في الشمال في حين أن الوالونيين يعيشون في الجنوب، وفي حين أن لغة الفلمنكيين هي الهولندية، فإن لغة الوالونيين هي الفرنسية، أما إقليم بروكسل العاصمة فهو مختلط ومزدوج اللغة، وللعاصمة بروكسل ثقل ضمن منظومة الاتحاد الأوروبي، وحلف شمال الأطلسي (الناتو).

يؤلف الوالونيون (الفرانكفونيون) نحو ٤ ملايين نسمة في حين أن الفلمنكيين يؤلفون نحو ٦ ملايين نسمة. ويبلغ معدل الدخل الفردي السنوي للفلمنكيين ٣٤ ألف يورو سنوياً، في حين يقابله للوالونيين نحو ٢٥ ألف يورو سنوياً، ونسبة البطالة لدى الفلمنكيين أقل منها لدى الوالونيين. وبهذا المعنى يصبح هدف الأغلبية تحقيق الاستقلال، وخصوصاً أن الأسباب الاقتصادية تقف إلى جانب الاختلافات الثقافية، حيث إن معظم الثروات الاقتصادية تأتي من إقليم الفلمنك، وقد تتعرض الوحدة البلجيكية الحالية للتصدّع، وهي الآن مهدّدة بالتقسيم إلى دولتين، وقد يكون بينهما طلاق بائن.

كان أول تغيير سلمي قد حصل بعد حركة التغيير التي شملت أوروبا الشرقية في أواخر الثمانينيات بين التشيك والسلوفاك، لكنه كان طلاقاً مخملياً وبالتراضي والسلم. ففي عام ١٩٩٣ قرر ممثلو التشيك والسلوفاك فكّ الارتباط الذي كان قائماً تحت اسم جمهورية تشيكوسلوفاكيا، واختاروا الحل السلمي بالتفاهم، ثم إنهاء الفدرالية القائمة بينهما وإعلانهما كجمهوريتين مستقلتين (جمهورية التشيك وجمهورية السلوفاك)، ولكن الأمر يختلف عن التجربة اليوغسلافية والتجربة الروسية اللتين كانتا مأسويتين ودمويتين بامتياز وجاءتا بعد حروب طاحنة وتركتا مرارات وعذابات لا حدود لها على الجماعات المتنازعة بغضّ النظر عن حقوق الأطراف وتجاوز البعض عليها ومحاولة هضمها.

أما تجربة اسكتلندا في إطار المملكة المتحدة، فقد كانت رغبة أقسام كبيرة من سكان اسكتلندا الانفصال، لكن الاستفتاء الذي جرى في ١٨ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ كانت نتائجه ٥٥ بالمئة لمصلحة البقاء ضمن المملكة المتحدة، الأمر الذي بسببه استقال الزعيم القومي الاستكلندي أليكس سالموند من قيادة الحزب الذي يدعو إلى الانفصال. وهناك في العديد من البلدان المتقدمة مطالب انفصالية أو استقلالية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الهويّة والخصوصية، لكن طريقة معالجتها كما رأينا تختلف عن معالجة البلدان النامية. أذكر على سبيل المثال لا الحصر، أن المجتمعات اللاديمقراطية وبخاصة في البلدان النامية شهدت احتدامات حادة ومعارك كبرى تحت راية الهويّة، وهو ما حدث في أمريكا اللاتينية ويحدث في آسيا وأفريقيا، واستمر على نحو حاد في العراق والسودان الذي انفصل جنوبه في العام ٢٠١٠ في استفتاء شعبي صوّت سكان الجنوب لمصلحته بنسبة زادت على ٩٨ بالمئة بعد صراع مرير ودموي وخسائر مادية ومعنوية وبالأخص في الجانب البشري وتعطيل التنمية، ويستمر ذلك في الصومال وأفغانستان ولبنان وسورية واليمن والبحرين وليبيا حيث تتقدم الهويّات الفرعية على الهويّة الجامعة.

وقد استشرى الأمر في العراق بعد الاحتلال، رغم الدثار السميك من القوة والقمع الذي تغلّف به في السابق، لكنه سرعان ما انفجر، وبخاصة عند إقرار القسمة الطائفية ـ الإثنية التي كرّسها بول بريمر الحاكم المدني الأمريكي للعراق بعد أيار/مايو ٢٠٠٣، وبالتحديد بعد تأسيس مجلس الحكم الانتقالي (١٣ تموز/يوليو ٢٠١٣) وما أعقبه في ظل حكومات الاحتلال وما بعده.

باستثناء ما حصل من معارك البوسنة والهرسك والصراع بين الصرب والكروات والمسلمين والمسيحيين، وما حصل بين روسيا والشيشان وفي جورجيا وألبانيا وأوكرانيا، وهي كلها خرجت من عباءة الأنظمة الشمولية، فإن تعايش الهويّات أمرٌ معترف به ومصان قانوناً وممارسة، وأخذ يشكل جزءاً من الثقافة المشتركة ذات الأبعاد الإنسانية، حتى وإن ظهرت مشكلات جديدة في إثر الهجرة الواسعة وبعض الأعمال الإرهابية، التي شهدها الغرب وصعود تيارات يمينية متطرّفة لا تعترف بخصوصية الهويّات الفرعية، وخصوصاً اللاجئين والمهاجرين المنحدرين من أصول وثقافات أخرى.

وإذا كانت ظاهرة الهويّات الفرعية قد انتعشت في العالم وفي أوروبا أيضاً، فإنه يمكنني أن أسجّل ظاهرة مختلفة ومتميّزة وهي توجّه الألمان نحو الوحدة والتحاق ألمانيا الديمقراطية بعد إطاحة جدار برلين، بألمانيا الاتحادية، على عكس الدول الموحّدة التي تشظّت وانشطرت وتصارعت هويّاتها.

الهويّة إذاً وعي الإنسان وإحساسه بذاته وانتمائه إلى جماعة بشرية قومية أو دينية، مجتمعاً أو أمة أو طائفة أو جماعة في إطار الانتماء الإنساني العام، وحسب حليم بركات «إنها معرفتنا.. بما، وأين، ونحن، ومن أين أتينا، وإلى أين نمضي، وبما نريد لأنفسنا وللآخرين، وبموقفنا في خريطة العلاقات والتناقضات والصراعات القائمة»!؟[٩].

الهويّة بهذا المعنى هي مجموعة السمات الثقافية التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الذين ينتمون إليها، والتي تجعلهم يُعرفون ويتميّزون بصفاتهم تلك عمّا سواهم من أفراد الأمم والجماعات الأخرى. وقد تتطور الهويّة بالانفتاح على الغير، وقد تنكمش، تتحدد أو تتقلص، تنحصر أو تنتشر، لكنها دون أدنى شك تغتني بتجارب الناس ومعاناتهم وانتصاراتهم وآمالهم، وهذه المسألة تتأثر سلباً وإيجاباً بالعلاقة مع الآخر[١٠].

الهويّة حسب أدونيس ليست معطىً جاهزاً ونهائياً، وإنما هي عمل يجب إكماله دائماً[١١]، والتغيير هو الذي يطبع الهويّة وليس الثبات، والتفاعل بحكم علاقة الإنسان بالآخر، وليس الانعزال، ولا يتعلّق الأمر بالقضايا السياسية فحسب، بما فيها المواطنة وحقوقها، بل إن المسألة تمسّ بالصميم الجانب الثقافي، وهذا الأخير بقدر كونه معطىً مرتبطاً بالماضي والمستقبل، فإن الجانب السياسي له علاقة بالحاضر، الراهن، القائم، أما جوانب الهويّة الخصوصية الثلاث فلها علاقة بالأرض والتاريخ والجغرافيا (الزمان والمكان) مثل علاقتها بالثقافة المشتركة السائدة في الأمة، وأخيراً علاقتها بالكيان القانوني لوحدة الوطن والأمة (اتحادهما في دولة مثلاً).

وثمّة تعريفات وتفصيلات عديدة ومتنوّعة تبحث في معنى الهويّة والعولمة والثقافة، خصوصاً إذا اعترفنا بأن الهويّة لا تعدّ منجزاً مكتملاً، أي ليس لها نزوع مقدس، فهي في حالة من التطوّر والتغيير، وخصوصاً بالتفاعل مع الآخر، ومثل تلك العلاقة التفاعلية ـ التبادلية مع الغير هي إثراءٌ للهويّة ذاتها، وليس إلغاءً لها[١٢]. وهو ما يذهب إليه هول ستيوارت الذي يعتبر الهويّة في حالة تحوّل دائم، فهي ليست معطىً منجزاً متكاملاً لا ينتهي[١٣].

---

(٩) انظر: بركات، المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات، ص ٦٢.

(١٠) قارن بـ: الجابري، «العولمة والهويّة الثقافية،» ص ٢٩٨.

(١١) انظر: أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهويّة، الكتابة، العنف)، ص ٨.

(١٢) انظر: البرغثي، الثقافة العربية والعولمة: دراسة سوسيولوجية لآراء المثقفين العرب، ص ١٢١.

(١٣) هول ستيوارت، هويّات قديمة وجديدة: إثنيات قديمة وجديدة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١)، ص ٧٩.

إن جدل الهوّيات لا يعني بالضرورة الصراع بينها، بقدر ما هو حالة صراع واتحاد، احتدام واحتواء، وعلاقة تمثل وتعلّم، رغم المغايرة وعدم التجانس والاختلاف، إنها حالة نفور وتكامل أحياناً، ومثل هذا التنوّع في العلاقة، ولا سيّما الاختلاف، يؤكد التلازم بين الثقافة من جهة، والتعدّدية والتنوّع من جهة أخرى. فهويّة طالبان مثلاً وفقاً لمنطقه حسب أدونيس: ليس إمكاناً وإنّما هو المتحقق، وهويّته إذاً جاهزة مسبقاً، مكتملة، ومغلقة، كأنه شيء بين الأشياء: حجر، أو فأس أو سيف... هكذا تريد القوى المتعصبة أن تضع هويّة الإنسان وراءه لا أمامه، هويّة مغلقة وليست مفتوحة، متكوّنة وكاملة، وليست قابلة للإضافة والحذف، أي أنها أقرب إلى الثبات وعدم التغيير، فلا وجود للتراكم والتطور ووفقاً لهذا المنطق، فإن الآخر لا وجود له، غائب، عدو[١٤].

لعلّ السؤال الذي يواجه البشر منذ الخليقة فردياً وجماعياً: من أنا أو من نحن؟ ثم يستكمل هذا السؤال من خلال أسئلة أخرى تتعلق بالعمل والمشروع، الذي يمثله الإنسان، نشأة وانتماءً كمعطى أول، وفيما بعد عملاً وصيرورة، كمعطىً ثانٍ. **الأول** سيكون معطىً دون خيار، أما **الثاني** فهو خيار أي أنه تفضيل بين خيارات، وبالتالي سيكون خياراً واعياً ومكتسباً، من خلال وعي وعملية خلق. وإذا كان الأول طبيعياً، فإن الثاني يعبّر عن الإرادة البشرية والتدخل الإنساني لإكساب الهويّة شكلاً جديداً مفتوحاً قابلاً للتطور[١٥].

الهويّة إذاً لا تتكوّن بمجرد النّشأة والانتماء، وهما موروثان طبيعيان، بل تتكون من خلال عملية الخلق والعمل والصيرورة، وهي عملية إبداعية مستمرة ومفتوحة.

وكلّما كانت هويّة «الأنا» غير ملتبسة، استطاع الإنسان الدخول في حوار متكافئ مع الآخر على المستوى الثقافي، أما إذا كانت الهويّة محطّ إشكاليات، فإنها ستكون معلّقة أو مرجأة أو متأرجحة حسب تعبير أدونيس الذي يقول: إنه لا يستطيع أن يعطيها وصفاً: الولادة، المواطنة، الجنسية، اللغة، الإبداع والتميّز، فردياً أو جماعياً.

الهويّة الفردانية حتى وإنْ كان يُنظر إليها بارتياب في وطننا العربي باعتبارها مصدر شك، حيث يتقدم عليها ويلغيها أحياناً الهويّة الأساس، كما تسمّى ونعني بها «هويّة الأمة» كما يُقال، وعلى هذا المعيار الكلّاني الشمولي، يُنظر إلى «الأقليات» في دولة متعدّدة القوميات أو الأديان، بتخطّي وتجاوز أي حديث عن الخصوصية، التي ستعني حسب هذا المنطق، المساس بهويّة الأمة، الجماعة البشرية السائدة.

قد تختلف أولويات هذه الجماعة باختلاف الأيديولوجيات والأفضليات، فتارة باسم القومية وأخرى باسم الدين وثالثة باسم المذهب ورابعة باسم الأيديولوجيا، وهكذا، فالمختلف لا يستحق سوى الإبعاد والإقصاء والنبذ، وما عليه إلّا الرضوخ والاستكانة وقبول حكم الأغلبية أو الجهة المهيمنة، وحسب أدونيس، فالأمر ليس نفياً للآخر بقدر ما هو نفي للذات في الآن، وبقدر انفتاح

(١٤) انظر: أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهويّة، الكتابة، العنف)، ص ٢٠٢.
(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

الذات على الآخر، فإن الهويّة تزداد غنىً، وبقدر ما تنكمش الذات وتتقلّص في انتمائيتها، نشأة ومواطنة، تزداد فقراً، ولا يمكن طمس التغاير والتنوع والتعدد جزئياً أو كلياً.

يمكن القول إن لا ذات بلا آخر، فلا ذات دون تأثير وتأثّر، وحين تكون الهويّة من القوة والفاعلية تكون أكثر ثقة بالنفس، وأكثر استعداداً للانفتاح على الآخر وأكثر حيوية في التعاطي والتلاقح معه[١٦].

الثقافة تشمل طريقة حياتنا كلها، وأخلاقنا، ومؤسساتنا، وأساليب عيشنا، وتقاليدنا، حيث لا حدود لتفسير العالم، وإنما سعي لإعطائه شكلاً خاصاً به[١٧].

العالم، ولا سيّما في ظل العولمة، أرخبيل مفتوح تتلاقى فيه الشعوب وتتمازج. فمثلاً رغم السمة الغالبة للمجتمع العربي لغوياً وإثنياً ودينياً (العربية ـ الإسلامية)، لكنه كان ملتقى القوميات والإثنيات والثقافات مثل: البابلية، والأشورية، والفينيقية، والفارسية، والهندية، والتركية، والكردية والزنجية، وإضافة إلى الإسلام هناك المسيحية واليهودية، وتمازجت هذه الثقافات والأديان المتنوعة في كلٍّ إنساني وثقافي واحد، لكنه متعدّد. وتآخت اللغة العربية مع اللغات الأخرى وتفاعلت واقتبست منها، فناً وأدباً وفكراً؛ إذ كان «العقل اليوناني» أحد مرتكزات الفكر الفلسفي العربي زائداً «النقل الإسلامي»، وأدت الترجمة دوراً مهماً في توسيع دائرة الثقافة العربية، المتعددة، محل الواحدية، وكانت الأندلس امتداداً خلّاقاً لبغداد[١٨].

لقد تغيّرت خصائص الثقافة اليوم بفعل المؤثرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، خصوصاً في ظل ثورة الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات. فالتلفزيون والكومبيوتر والإنترنت أسهمت مساهمة كبيرة في هذا التغيير، ولعلّه بقدر التقارب الذي أحدثه، فقد جعلت التمايز والخصوصيات، سمة مميزة للهويات والثقافات المختلفة، حيث تسعى الشعوب لاكتشاف أساطيرها ورموزها وترسيخ ذاكرتها وتعزيز لغتها الخاصة، وبالخصوص عندما تخشى من التذويب أو الإقصاء، وقد حفّزت العولمة مثل هذا التهديد، خصوصاً عندما جعلت العالم كله «قرية واحدة» هي أقرب إلى «سوق» واحدة، فالهوّيات الطرفية (العالمثالثية) وقفت ضد هويات الهيمنة، والهوّيات الفرعية في الدولة الواحدة، سعت للتشبث بخصوصياتها إزاء محاولات الإقصاء والتهميش.

يتعذّر الحفاظ على الهويّة بأساليب القمع والطغيان والانعزال، فهذه الممارسات تؤدي إلى تصحير الهوّيات، وبدلاً من الانفتاح والتواصل والتعدد، تؤدي إلى الانغلاق والانكفاء والتوقع، ومثلما لكل إنسان لغته، فله هوّيته التي تتعزّز بالانفتاح مع الآخر، فردياً أو جماعياً، وقد يكون

---

(١٦) انظر: عبد الحسين شعبان: «هذه النجف التي توشوشني!،» جريدة النهار (اللبنانية)، ٢٠٠٩/٨/١٩، و«جدليّة الهويّة والمواطنة في مجتمع متعدّد الثقافات،» المركز الدولي لعلوم الإنسان، بيبلوس، ٢٠١٦، <http://www.babylon-center.net/?articles=topic&topic=13497>.

(١٧) انظر: تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية: تعدّدنا الخلّاق (باريس: منشورات اليونسكو، ١٩٩٦). وردت الإشارة إليه في كتاب: أدونيس، موسيقى الحوت الأزرق (الهويّة، الكتابة، العنف)، ص ٢٩١.

(١٨) انظر: أدونيس، المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

الإنسان يحمل أكثر من هويّة، بمعنى أنه عربي أو كردي أو تركماني، مسلم أو مسيحي أو غير ذلك، لكن هويّته العامة عراقية، وكذا الحال لمن عاش في المنفى، فرغم احتفاظه بهوّيته، فقد يكون قد أضاف إليها هويّة مكتسبة.

كنت قد أجبت عن سؤال بخصوص الهويّة الذي كان محاوري قد وجّهه إليّ عندما قال: إن سؤال الهويّة يلحّ عليك دائماً.. أين أنت؟ فأجبت: هل يكفي رفع شعار الحفاظ على الهويّة في المنفى لكي نتمسك بالهويّة؟ أليس ثمة هم إنساني يتشكّل بمعزل عن الإرادة وبخاصة للجيل الثاني؟ ونقلتُ حواراً أداره المنتدى الأوروموتوسطي حول الشمال والجنوب في الرباط، في تشرين الأول/أكتوبر العام ٢٠٠٠ وحضرته نخبة متميزة من المثقفين، حين قال أسامة الشربيني في معرض معالجته لظاهرة الازدواجية في الهويّة: حين أكون في المغرب أشعر بأنني مغربي عربي ومسلم، وحين أكون في بلجيكا أشعر بأنني بلجيكي وجزء من المجتمع الأوروبي.

هنا يُثار تساؤل مشروع: وهل المكان هو الذي يحدد الهويّة؟ أم أن الهويّة التي تكوّنت وترسّخت واكتسبت كيانية مستقرة تظهر على نحو جلي في بيئتها الحقيقية، حيث المكان والاستمرار والتفاعل، وحيث اللّغة والدين وغيرهما من العناصر التي هي أقرب إلى الثبات، في حين أن العناصر الأخرى تتعزّز وتغتني باستمرار بالإضافة والحذف والتواصل بين الحضارات والتلاقح بين الثقافات فردياً أو مجتمعياً!

إذا كان مثل هذا الأمر يواجه النخبة، خصوصاً من تكوّن وترعرع ثم انتقل ليواصل ويندمج في مجتمع جديد، فالأمر مختلف باختلاف درجة الوعي والنضج والمعرفة والاستعداد للتكيّف والاندماج وبالتالي حمل الثقافتين ومواصلة الاستفادة من النبع الأول، بالقدر الذي تتم فيه الاستفادة من المصادر الجديدة، المضافة.

من تجربتي الشخصية أدركت أن إشكاليات الهويّة وتفرعاتها هي أعقد من ذلك كثيراً، والأمر له علاقة بالأسباب السياسية والأيديولوجية والإثنية والدينية والمذهبية والاجتماعية والنفسية والثقافية وغيرها، التي تكاد تطغى أحياناً، مسبّبة نوعاً من الالتباس(١٩).

الثقافة العليا التي تمحو الثقافات الأدنى أو تهّمشها هي ثقافات غير إنسانية، ولا هويّة خارج الإنسان، حيث يتحدّد أفق الهويّة بالانفتاح والتقدم بلا حدود أو نهايات، وهو أفقٌ مفتوح للتحرر من قيود الواقع. إنه أفقٌ رمزي، يوحّد بين البشر، على أساس المشترك الإنساني.

إذا كان الإلحاح على الهويّة العمودية في ظروف تاريخية معيّنة أمراً مشروعاً، وضمن حدود التحرّر من الاستعمار والهيمنة الخارجية، إلّا أن الاستمرار في هذا الإلحاح خارج تلك الظروف، يصبح خطراً على الهويّة ذاتها، حيث يؤدي إلى الانكماش والانكفاء والانزواء؛ فالتعدّدية والتآلف

---

(١٩) انظر: عبد الحسين شعبان، الصوت والصدى: حوارات ومقابلات في السياسة والثقافة، إعداد كاظم الموسوي (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠١٠).

من سمات الهويّات المفتوحة التي ترفض الصهر والاستتباع مثلما ترفض الهيمنة والتسيّد، وتتشبث بالمعرفة لا الهيمنة، بالموضوعية والعقلانية، لا الانعزالية والانغلاقية، هي التي ينبغي أن تطبع سجال الهويّات، وهو ما استهدفه الباحث عندما شرع بكتابة كتابه «جدل الهويّات في العراق»[٢٠]، حيث وضع الواقع أمامه وحاول نقدياً ومن خلال قراءة جدلية للمكوّنات والكيانات الموحدة، المتعددة، العامة والفرعية، صياغة علاقة أساسها المشترك الإنساني، باقتراح حلول حقوقية ـ إنسانية، من خلال فكرة المواطنة ونبذ الطائفية[٢١].

ثالثاً: الهويّة والأيديولوجيا

يناقش أدونيس ـ في كتابه **موسيقى الحوت الأزرق**[٢٢] ـ فكرة الهويّة ويستهلّ حديثه بالعبارة القرآنية التي تضيء بِقِدَمِها نفسه، حداثتنا نفسها على حد تعبيره، وأعني بها التعارف، أي الحركة بين الانفصال والاتصال في آن، من خلال «روية الذات، خارج الأهواء» وبخاصة الأيديولوجية، ويمكن أن نضيف الدينية والقومية وغيرها، بمعايشة الآخر داخل حركته العقلية ذاتها، في لغته وإبداعاته وحياته اليومية.

بعد أن يستعرض أدونيس أركيولوجية الغياب المعرفي العربي على خريطة المعرفة الإنسانية وهو ما أشارت إليه على نحو صارخ تقارير التنمية البشرية في العقد الأخير، ولا سيَّما شحّ المعارف ونقص الحريات واستمرار الموقف السلبي من حقوق الإنسان، وبخاصة حقوق المرأة والأقليات وغيرها، يطرح سؤالاً حول سبل الخروج من هذا الغياب، ويسأل أيضاً ولِمَ هذا الغياب؟ ولا سيَّما بتمثّل ذلك نقدياً ومعرفياً، من خلال معرفة الآخر بمعرفة ذاتنا معرفة حقيقية، ولعلّ الخطوة الأولى التي ظل يركّز عليها في كتابه الممتع والعميق، هو كيف يمكن أن يصغي بعضنا إلى بعض[٢٣]!؟

هذه الرؤية تستند إلى إحلال الفكر النقدي التساؤلي، محل الفكر التبشيري الدعائي، حيث يصبح الوصول إلى الحقيقة التي هي على طول الخط تاريخية ونسبية، وصولاً يشارك فيه الجميع

(٢٠) للاطلاع على المزيد من مناقشة فكرة جدل الهويّات في العراق، انظر: شعبان، **جدل الهويّات في العراق: الدولة والمواطنة**، والذي ضمّ هذه الفقرة والفقرة التي تليها مع بعض التعديلات والتنقيحات. لذلك اقتضى التنويه.

(٢١) انظر مشروعنا الموسوم «مشروع قانون تحريم الطائفية وتعزيز المواطنة في العراق»، والمنشور تحت عنوان: «صراع أم جدل الهويّات في العراق؟،» المستقبل العربي، السنة ٣٢، العدد ٣٦٩ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٩)، ص ١٤١ ـ ١٥٨، وقد استكمل هذا المشروع وتم تكييفه ضمن القوانين العراقية النافذة، حيث تصل عقوبته إلى الإعدام، علماً بأن الكاتب يدعو منذ أكثر ثلاثة عقود من الزمان إلى إلغاء عقوبة الإعدام، لذلك اقتضت الضرورة التنويه إليه، ولا سيّما إذا أريد تكييف القوانين العراقية العقابية استجابة للمطالبات الداخلية والعالمية لإلغاء عقوبة الإعدام.

(٢٢) انظر: أدونيس، **موسيقى الحوت الأزرق (الهويّة، الكتابة، العنف)**، ص ٥ ـ ٨ (الاستهلال).

(٢٣) قارن بـ: تقارير التنمية الإنسانية العربية، منذ صدور التقرير الأول، العام ٢٠٠٢ وحتى تقرير العام ٢٠٠٩ وهو بعنوان: **تحديات الأمن الإنساني في البلدان العربية** (بيروت: البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، المكتب الإقليمي للدول العربية، ٢٠٠٩)، وقد شارك الباحث بأوراق خلفية في عدد من التقارير السنوية، إضافة إلى مساهمات مع المجلس الاقتصادي والاجتماعي لغرب آسيا والباسفيك (الأسكوا).

رغم تبايناتهم إلى درجة التناقض أحياناً، وهذا يعمّق الخروج إلى فضاء الإنسان بوصفه أولاً، إنساناً، ويدفع الذات إلى ابتكار أشكال جديدة لفهم الآخر ثانياً، وثالثاً يكشف لنا أنّ الهويّة ليست معطى جاهزاً ونهائياً، وإنما هي تحمّل عناصر بعضها متحركة ومتحوّلة على الصعيد الفردي والعام، وهو ما يجب إكماله واستكماله دائماً في إطار منفتح بقبول التفاعل مع الآخر.

هل الهويّة جوهر قائم بذاته، لا يتغيّر أو يتحوّل؟ أم هي علاقة تجمعها مواصفات بحيث تكوّن معناها وشكلها؟ وبالتالي لا بدّ من تنميتها وتعزيزها وتفعيلها في إطار المشترك الإنساني، الأمر الذي يتخطّى بعض المفاهيم السائدة، ذات المسلّمات السرمدية السكونية إلى درجة التقوقع، وينطلق إلى خارج الأنساق والاصطفافات الحتمية، من خلال قراءات مفتوحة تأخذ التطور بنظر الاعتبار، عناصر تفعيل وتعزيز وتحوّل في الهوّيات الخاصة والعامة.

وإذا كانت ثمّة تحولات تجري في الهويّة على صعيد المكان ـ الوطن، فالأمر سيكون أكثر عرضة للتغيير بفعل المنفى وعامل الزمن وتأثير الغربة والاغتراب، وهكذا فإن الزمان والمكان لهما تأثير كبير في التغييرات المتراكمة التي تحدث على الهويّة، وخصوصاً تفاعلها مع هوّيات أخرى.

بهذا المعنى لا يكون اختلاف الهوّيات أمراً مفتعلاً حتى داخل الوطن الواحد، إذا كان ثمة تكوينات مختلفة دينية أو إثنية أو لغوية أو سلالية، ناهيكم باختلاف الهوّيات الخاصة للفرد عن غيره وعن الجماعة البشرية.

لعلّ هناك علاقة بين الشكل والمعنى التي تتكوّن منها الهوّيات الفرعية ـ الجزئية الخاصة وبين الهوّيات الجماعية العامة ذات المشتركات التي تتلاقى عندها الهوّيات الفرعية للجماعات والأفراد، حيث تكون الهويّة العامة أشبه بإطار قابل للتنوّع والتعدّدية، جامعاً لخصوصيات في نسق عام موحد، ولكنه متعدّد وليس أُحادياً، فمن جهة يمثل هويّة جامعة ومن جهة أخرى يؤلف هوّيات متعدّدة ذات طبيعة خاصة بتكوينات متميزة إما دينياً وإما لغوياً وإما إثنياً أو غير ذلك، فالشكل ليس مسألة تقنية، حسب أدونيس، وإنما هو مسألة رؤية.

إن الحديث عن هوّيات فرعية، أو خصوصيات قومية أو دينية، لأقليات أو تكوينات، يستفز أحياناً بعض الاتجاهات المتعصبة دينياً أو قومياً، فهي لا ترى في مجتمعاتنا سوى هويّة واحدة إسلامية أو إسلاموية حسب تفسيراتها وقومية أو قوموية حسب أصولها العرقية ونمط تفكيرها واصطفافات طبقية كادحيّة حسب أيديولوجياتها الماركسية أو الماركسيوية. أما الحديث عن حقوق وواجبات ومواطنة كاملة ومساواة تامة وحق الجميع في المشاركة وتولّي المناصب العليا من دون تمييز، بما فيها حقوق المرأة وحقوق متساوية للأديان والقوميات، فهي تصبح في الواقع العملي ليس أكثر من مؤامرة ضد الأمة والدين، تقف خلفها جهات إمبريالية ـ استكبارية تضمر الشرور للمجتمعات العربية ـ الإسلامية.

بهذا المعنى أيضاً لم تسلم حقوق بعض المبدعين في التميّز والاستقلالية والتفكير الحر، واعتبرت بمثابة انشقاق وخروج عن الجماعة، أما في معارضة تفكيرها، فالأمر قد يستحق العقاب والتحريم والتجريم.

لقد كان لمثل هذه الممارسات، ولا سيّما بحق الجماعات القومية أو الدينية، أحد الأسباب في اندفاعها باتجاه التباعد والانغلاق وضيق الأفق القومي، وبخاصة إذا تعرّضت للاضطهاد الطويل الأمد وشعرت بالتهديد لهويّتها، وهو الأمر الذي كان أحد نقاط ضعف الدولة القطرية العربية تاريخياً، خصوصاً في مرحلة ما بعد الاستقلالات.

قد تجد هناك من يدعو إلى عدم نشر الكلام الذي ينتقد أوضاعنا العربية، لأنه يتحدث عن المساوئ لكي لا يستفيد منها العدو، تحت مبرر عدم نشر الغسيل الوسخ، ولكي لا نسيء إلى صورتنا أمام الآخرين، وينسى هؤلاء المبشّرون أن إخفاء المرض لا يشعر المرء بالطمأنينة على صحته ولا يعيد له العافية، كما أن التغلّب على العدو يحتاج إلى تشخيص لنقاط ضعفنا والتخلّص من بعض النزعات العنصرية إزاء الآخر في داخلنا، وقراءة واقعنا موضوعياً بروح النقد والنقد الذاتي والاعتراف بحقوق «الأقلّيات» وبالهويّات المتعدّدة، وعدم تجميل صورتنا أمام أنفسنا، خصوصاً إذا كانت صورة البعض كالحة.

وما زال الموقف من المجموعات الثقافية، القومية والدينية وغيرها، قاصراً في الكثير من الأحيان، وحتى الاعتراف ببعض الحقوق يأتي كمنّة أو مكرمة أو هبة أو حسنة، حيث تسود تصوّرات خاطئة عنها، بل إن الكثير من السائد الثقافي يعتبرها خصماً أو «عدوّاً» محتملاً أو أن ولاءها هشٌّ وقلِقٌ وسرعان ما يتحوّل إلى الخارج، دون أن نعي أن هضم حقوقها، تارة باسم مصلحة الإسلام وأخرى مصلحة العروبة والوحدة وأحياناً بزعم الدفاع عن مصلحة الكادحين، والقوى العلمانية والمدنية وقيم النضال المشترك وغير ذلك، هو السبب الأساسي في مشكلة «الأقليات» وليس نقص ولائها أو خروجها عن الهويّة الوطنية العامة التي تصبح لا معنى لها بسبب معاناتها، وبسبب نقص المواطنة الفادح والنظر إلى أفرادها كرعايا لا مواطنين من الدرجة الأدنى، وإنْ كان المواطنون ككل مهضومي الحقوق، فإن العبء الذي سيقع على كاهل الأقليات سيكون مركباً ومزدوجاً ومعاناتها كذلك[٢٤].

إن هذا الموقف القاصر من الإقرار بالتنوّع والتعدّدية القومية والإثنية والدينية واللغوية ودلالاتها الثقافية يقوّم الإنسان لا بوصفه إنساناً، له حقوق وواجبات معروفة في الدولة العصرية بحقوق المواطنة، وإنما باعتباره مصنّفاً بصورة جاهزة كـ «انتماء»، أي هو يحوّل الإنسان إلى سياسي رغماً عنه، سواء أراد أم لم يرد، أي سياسي برأس إثني أو قومي أو ديني أو مذهبي. وهكذا يتحوّل الإنساني إلى سياسي، وهذا الأخير إلى حقل من التجارب والنزاعات والحروب والعنف تبعاً للمصالح

(٢٤) انظر: عبد الحسين شعبان، «استحقاقات المواطنة العضوية الحق والمشاركة والهويّة،» ورقة قدمت إلى: منتدى الفكر العربي، الرباط، بتاريخ ٢١ ـ ٢٣ نيسان/أبريل ٢٠٠٨.

السياسية والمادية، ولا سيّما الأنانية الضيقة، فتهيمن الأهواء والنزعات على العقول وتظهر الوحشية عند الممارسة، ويغيب كل ما هو إنساني.

في أحيان كثيرة تستخدم القوى الخارجية هذه الثغرات والعيوب والنظرة الاستعلائية القاصرة في مجتمعاتنا، للتغلغل فيها لتشتيت الهويّة الجامعة والعزف على الهويّات الخاصة لدرجة التعارض والتصارع مع المشترك الإنساني. ليس هذا فحسب، بل إن السلوك الاستعلائي لا يقتصر على البلدان المتخلّفة، فهناك تظهر نزعات الهيمنة ومحاولات إملاء الإرادة، حتى في المجتمعات المتقدمة، على الرغم من التراكم الطويل في ميدان احترام حقوق الإنسان. ففرنسا بلد الحرّيات ضاقت فيه قوى عديدة يمينية ومتشدّدة ذرعاً بهويّات المهاجرين وثقافاتهم، كردود فعل لبعض الأعمال الإرهابية التي حصلت فيها، ومال الاتجاه إلى وضع قوانين تتجاوز على الخصوصية الثقافية العامة والخاصة، والأمر لا يتعلق بخلع الحجاب فحسب، بل شهدت مظاهر عنف ضد الأجانب، إضافة إلى اتجاهات تمييزية في العمل وفي الشارع وغيره.

ولنعد إلى ما يسمى «الهويّة الوطنية» التي في الكثير من الأحيان تبدو ضبابية أو ملتبسة أو يتقدم فيها ما هو طارئ وظرفي ومصلحي على ما هو ثابت وطويل الأمد ومبدئي، ولنتأمل الحرب الأهلية اللبنانية؛ فبعد دماء غزيرة وخراب استمر ١٥ عاماً، غسل الجميع أيديهم وتعانقوا وكأن شيئاً لم يكن وظلّت الهويّات الصغرى طاغية، والهويّة الجامعة هشّة، قلقة، ومقصاة.

أما في العراق فقد اندلع العنف على نحو لم يسبق له مثيل بعد الاحتلال الأمريكي، ليحصد أرواح عشرات ومئات الألوف من العراقيين من جميع الطوائف والقوميات والاتجاهات، تحت شعارات التفوق الطائفي والإثني أحياناً، وهو ما كانت له بعض الأسباب في التاريخ، ولا سيّما المعاصر وبخاصة الاتجاهات التمييزية السائدة، رغم أن المحاصصة والتقاسم المذهبي والإثني شكّلتا أساساً قام عليه مجلس الحكم الانتقالي وما بعده، ولكن ظل جميع الفرقاء والفاعلين السياسيين من جميع الاتجاهات، يعلنون أن لا علاقة لهم بالطائفية والمذهبية، كهويّة، لكنهم يستعيدونها عند تقسيم المناصب وتوزيع المغانم والحصول على الامتيازات.

إن مثل هذه الاعتبارات هي التي دفعت الباحث إلى الإلحاح على اقتراح مشروع لتحريم الطائفية وتعزيز المواطنة في العراق[٢٥] لأنه سيكون المدخل الأساسي لإعادة النظر بكامل النظام السياسي دستورياً وقانونياً، واعتماد مبادئ المساواة التامة والمواطنة الكاملة، فذلك هو السبيل لتعزيز الهويّة الوطنية العراقية وتأمين حقوق الهويّات الفرعية القومية والدينية وغيرها، وبحث المشكلات الأخرى

---

(٢٥) انظر: عبد الحسين شعبان، «الطائفية السياسية كأداة للتدخّلات الإقليمية: تخوم الطائفية وأدلجة الهويّة ـ انعكاسات الجيوبوليتيك،» ورقة قدمت إلى: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بمناسبة مرور عشر سنوات على احتلال العراق، الدوحة، بتاريخ ١٠ ـ ١١ نيسان/أبريل ٢٠١٣. وقارن بـ: شعبان، «مشروع قانون تحريم الطائفية وتعزيز المواطنة في العراق»، الذي سبقت الإشارة إليه والمنشور في مجلة المستقبل العربي.

انطلاقاً من هذه القواعد ومن المشترك الإنساني، ولا سيّما في ظروف سلمية وطبيعية لأنه السبيل الذي يضع حدّاً لنظام المحاصصات الزبونية والتقسيمات الطائفية الغنيمية.

وبدلاً من التبصّر والتعامل مع المشكلة بالتحليل والبحث والتساؤل، يتم إلقاء الخطابات الرنانة والكلمات الحماسية والعناقات الفارغة والحديث عن مصالحات سميّت «وطنية» وهي مصالحات سياسية محدودة جداً في ظل نزعات الهيمنة وادعاء الأفضليات وإقصاء الآخر أو الانتقاص من دوره، دون نسيان توزيع الاتهامات وتحميل الآخر المسؤولية كلّها، سواءٌ الآخر الخصم والعدو أو الآخر التكفيري، الإجرامي.

إن الفكر اليقيني المطلق، هو فكر إمحائي لا يؤمن بالآخر، ويريد إلغاء الفروق داخل المجتمع بكياناته ومكوّناته وأفراده وسجن التعددية وإقصاء الخصوصيات، والأكثر من ذلك يريد إلغاء تاريخ مكوّنات بحيث يلعب فيها مثل كرة عمياء تتدحرج في طريق أعمى وبأيد عمياء[٢٦].

إن التعصّب والعصبية هما اتجاهان إلغائيان لمن لا يتعصّب لهما، ولعلّ جدل الهوّيات يكشف أن اختيار الصراع بدل التعايش، والصدام بدل الحلول الإنسانية، وهو الأمر الذي سيكون ضاراً وخطِراً على الهوّيات الكبرى مثل الهوّيات الصغرى، وهذه الأخيرة إن لم يتم احترامها وتأمين حقوقها المتساوية ستكون عنصر ضعف كبير ويتّسع باستمرار على مستوى الهويّة والدولة، إذْ لا بدّ من اتباع طريق المعرفة وشراكة الناس في المسؤولية والبحث عن الحقيقة وعن المعنى، سواءٌ عبر الهوّيات الفرعية ـ الجزئية أو من خلال الهوّيات الأوسع والأكبر، ولكن بانسجام مع الهويّة العامة، التي لا تستقيم كينونتها وحقوقها إلاّ باحترام الهوّيات الفرعية وخصوصيتها على مستوى الجماعات أو الأفراد[٢٧].

---

(٢٦) انظر: أدونيس، **موسيقى الحوت الأزرق (الهويّة، الكتابة، العنف)**، ص ٢١٢.

(٢٧) يعتبر الباحث أن مصطلح «الأقليات» هو مصطلح ملتبس، حتى وإنْ استخدم من جانب الأمم المتحدة في «إعلان حقوق الأقليات» الصادر عن الجمعية العامة في العام ١٩٩٢ أو في «إعلان حقوق الشعوب الأصلية» الصادر في العام ٢٠٠٧، وهو يميل إلى مصطلح «التنوّع الثقافي» أو المجاميع أو المجموعات الثقافية أو المجتمعات المتعدّدة الثقافات، عند حديثه على ما جرت العادة على تسميته بالأقليات، ويقصد بذلك التنوّع الديني والقومي والمذهبي والإثني واللغوي والسلالي وغير ذلك، لأنه يرى أن الأمر يتعلق بمبادئ المساواة والتكافؤ بغض النظر عن كون هذه المجموعة «أقلية» أو «أكثرية» لأن مفهوم الأكثرية والأقلية، يحمل في ثناياه معنى التسيّد من جهة والخضوع أو الاستتباع من جهة أخرى، وهو لا ينبغي أن يشمل القوميات أو الأديان، التي ينبغي أن تكون على قدر واحد من المساواة، لأن الأمر يتعلق بالحقوق التي تشمل البشر جميعاً على نحوٍ متساوٍ بغض النظر عن عددهم «أقلية» كانوا أم «أكثرية»، لأن الحقوق شاملة وعامة وتخصّ الإنسان بغض النظر عن عرقه ودينه وقوميته ولغته ولونه وأصله الاجتماعي. وهي حقوق لا يمكن تجزئتها أو الانتقاص منها أو المفاضلة بينها لأي سبب كان.

انظر: عبد الحسين شعبان، **المسيحيون والربيع العربي** (أربيل: دار آراس للطباعة والنشر، ٢٠١٢)، ص ١٤ ـ ١٥. انظر أيضاً: Samantha Besson and John Tasioulas, eds., *The Philosophy of International Law* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

قارن بـ: رياض شفيق شيّا، **حقوق الأقليات في ضوء القانون الدولي** (بيروت: دار النهار، ٢٠١٠)، ص ٢٩٥ و٣٠٧ وما بعدها.

الفصل الثاني

في المواطنة

أولاً: المواطنة تاريخياً

يعود جذر كلمة المواطنة إلى الوطن، وهذا الأخير يكاد يكون ملتبساً أو متماهياً مع مفهوم الدولة، فالدولة هي الإطار التنفيذي والمؤسسي للوطن، وبالطبع فهي تختلف عن نظام الحكم أو الحكومة بمعنى السلطة.

الوطن هو «المتّحد» الجغرافي الذي تعيش فيه مجموعات بشرية، قومية ودينية وسلالية ولغوية، متنوعة ومختلفة. أي أن هناك «شعباً» يسكن في أرض «الإقليم» ولديه سلطة أي «حكومة» ويتمتع بالسيادة، أي بحقه في حكم نفسه بنفسه. وهذا المفهوم أقرب إلى فكرة الدولة العصرية.

والوطن بهذا المعنى ليس علاقة عابرة أو ظرفية أو مؤقتة، وإنما هو مجموعة العلاقات الإنسانية والعاطفية والثقافية والمادية المحدّدة في إطار هويّة معيّنة عمودياً وأفقياً. فكل إنسان لا بدّ من أن يولد في وطن أو أن يكون موجوداً فيه أو منتمياً إليه. ولكن الإنسان لا يولد مواطناً، بل يكتسب هذه الصفة داخل مجتمعه وفي إطار حدود ما نطلق عليه «الدولة» بالمفهوم الحديث، ولا سيّما من خلال مشاركته واعتماداً على مبادئ الحرّية والمساواة والعدالة.

والمواطنة في نهاية المطاف هي مجموع القيم الإنسانية والمعايير الحقوقية والقانونية المدنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والدينية، التي تمكّن الفرد من الانخراط في مجتمع والتفاعل معه إيجاباً والمشاركة في إدارة شؤونه، وهو ما نطلق عليه مصطلح **المواطنة العضوية**[1].

---

(١) للاستزادة في موضوع الهويّة والمواطنة، انظر: محمد عابد الجابري: **الهوية.. العولمة.. المصالح القومية**، سلسلة أوراق عربية؛ ١. شؤون سياسية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١)، و**مسألة الهويّة والإسلام... والغرب**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣، ط ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥). انظر أيضاً: كمال عبد اللطيف، **المواطنة والتربية على قيمها**، أوراق عربية؛ ٣٣. شؤون سياسية؛ ٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢)؛ بشير نافع [وآخرون]، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، تحرير علي خليفة الكواري، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)؛ تشارلز تايلر، منابع الذات: =

أما مفهوم الجنسية الذي يرتبط بالمواطنة بوصفها رابطة قانونية وسياسية وأداة للتمييز بين الوطني والأجنبي، فلم يظهر إلّا في وقت متأخر ويرجعه البعض إلى بداية القرن التاسع عشر(٢)، وقد تعاظم الاهتمام بذلك بتوفير الحماية الفعالة للأفراد.

وإذا كانت الرابطة بين الفرد والجماعة سابقاً تقوم على اعتبارات دينية أو تاريخية «انحدار من أصول معينة» أو الإقامة في رقعة جغرافية بصورة استقرار دائم، فإن العلاقة اتخذت شكلاً آخر في الدولة الحديثة، ولا سيّما في إطار فكرة المواطنة. ففي العهود القديمة كانت الأسرة هي التي تمثل الخلية أو الوحدة التي يجتمع في نطاقها الأفراد، ومن طريق تجمُّع الأسر تنشأ العشيرة أو القبيلة التي تجمع الأصول العائلية والديانة والاستقرار.

أما مفهوم الأجنبي سابقاً فهو يختلف عن مفهوم الأجنبي حالياً؛ ففي تلك العهود كان مفهوم الأجنبي هو كل من لا يرتبط مع أفراد القبيلة أو العشيرة بالعوامل المذكورة، وهو ما كان يمكن اعتباره عدواً يستحق القتل أو خصماً يستوجب إبعاده. وظلّت العوامل والأسس العرقية سائدة حتى بعد اجتماع العشائر أو القبائل في مدينة واحدة يحكمها شخص أو مجموعة أشخاص كما هو شأن أثينا واسبارطة، وإذا ما أردنا العودة إلى أبعد من ذلك، فيمكن البحث في الحضارات القديمة، سواء في بلاد الرافدين أو في بلاد النيل أو الحضارة الصينية القديمة والحضارة الهندية القديمة، أو غيرها.

في كتاب **القوانين** يخضع أفلاطون القانون لمصلحة المجتمع أكثر مما يخضعه للأخلاق السامية المجرّدة. أما أرسطو فيؤكد في كتابه **السياسة**، ضرورة أن تكون القوانين رشيدة وتلائم «مجتمع الدولة»(٣).

كان المواطنون في بعض المدن اليونانية يتمتعون بحقوق المساواة أمام القانون (Isnomia) واحترام متعادل للجميع (Isotimia) وحقوق متساوية في التغيير (Isogoria)، وتلكم هي الحقوق الأساسية التي أصبحت معروفة في عالمنا المعاصر(٤).

لكن ذلك لم يمنع التمييز بين السادة (النبلاء) وهم المواطنون، والعبيد وفئة ثالثة هي المحاربون أو الجند. وقد اعتقد اليونانيون بتفوقهم على سائر الشعوب، لذلك كانت الحروب والفتوحات هي أساس العلاقة مع الغير (الآخر)، الأجنبي.

= **تكوّن الهويّة الحديثة**، ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي، سلسلة فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٤)؛ أحمد بعلبكي [وآخرون]، **الهويّة وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**، تحرير رياض زكي قاسم، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣)، و Engin F. Isin and Patricia K. Wood, *Citizenship and Identity* (London; New Delhi: Sage Publication, 1999).

(٢) أحمد زوكاغي، **أحكام القانون الدولي الخاص في التشريع المغربي: الجنسية**، ط ٢ (الرباط: دار توبقال للنشر، ١٩٩٦)، حيث يعتبر بداية تحديد المفهوم الحديث للجنسية هو العام ١٨٠٤، حين تم تنظيم ذلك بموجب نص تشريعي في القانون المدني الفرنسي.

(٣) C. Morris, *Western Political Thought, Volume I: Plato to Augustine* (New York: Basic Books, 1967), p. 29.

(٤) انظر: ايركا ـ إيرين دايس، **حقوق الإنسان**، سلسلة رقم؛ ٣ (جنيف: الأمم المتحدة، ١٩٩٦)، ص ٢٣٥.

أما **الرواقيون** وهم الذين اهتموا بالكون والأخوة العالمية فقد حاولوا أن يربطوا هذه «الحقوق» بالعقل للكائن البشري، في محاولة لتحجيم التمييز.

وفي **العهد الروماني** كان التمييز بين ثلاثة طوائف:

١ ـ **المواطنون**، وهم الرومان من سكان عاصمة الإمبراطورية.

٢ ـ **الرومان خارج مدينة روما**، ويطلق عليهم اللاتينيون، وإن كان لهم حق التمتع بالحقوق المدنية والسياسية، إلّا أن الأمر يتوقف على تجنيسهم.

٣ ـ **البرابرة أو طائفة الأجانب**، وهم سكان المناطق المحتلة الذين يخضعون للإمبراطورية الرومانية، فهؤلاء يتبعون لقانون خاص بهم يسمى قانون الشعوب (Jus Gentium) وهو يعتبر استمراراً لفكرة القانون الطبيعي اليونانية التي اقتبسها شيشرون من الفلسفة الرواقية، بالتشديد على مبدأ العدالة وإعطاء كل ذي حق حقه(٥) وفي الواقع فلم يكن رعايا الشعوب يتمتعون بأية حماية قانونية.

وفي القرون الوسطى وبعد تفتّت المجتمع اليوناني ـ الروماني، أدت **الكنيسة** بإمكاناتها وتنظيمها دوراً كبيراً في تنظيم المجتمع، حيث قال القديس أوغسطين الذي عاش في القرن الخامس، وأنتج أعمالاً متميزة، إن «**العدالة الحقة**» لا توجد في دولة ملحدة، مميزاً بين «Concordia» و«Justicia» أي بين «**العدالة والحق**».

وخلال فترة هيمنة **الإقطاع** ازداد ارتباط الفرد بالأرض بحيث أصبح الشخص تابعاً للإقطاعية التي يحكمها أمير أو سيد إقطاعي يملك الأرض ومن عليها. ففي هذه الحالة اختفى التمييز الذي كان سائداً بين المواطن أو الوطني والأجنبي، حيث كانت سلطة الإقطاعي تنسحب على سكان المقاطعة بكاملها، وكان حكم كل أجنبي أن يغادرها خلال فترة محددة بموجب أمر من الإقطاعي، لكن الأمر اتخذ منحىً آخر بصعود **الأنظمة الملكية** التي ألغت النظام الإقطاعي، وأصبح الأشخاص يرتبطون بالملك الذي يعتبر حاميهم والمدافع عنهم، في حين كانوا يدفعون له الضرائب ويؤدون الفروض العامة، مرتبطين بشخصه على نحو دائم وأبدي لا انفصام فيه. وقد اتسم عصر **النهضة** وبخاصة القرنان السادس عشر والسابع عشر، باتساع ساحة الفكر السياسي والقانوني لمفكرين كبار مثل جان بودان في فرنسا وهوغو غروتيوس في هولندا وهوبز ولوك في انكلترا وغيرهم. فقد اهتم بودان بفكرة السيادة، في حين أعار غروتيوس اهتمامه لـ «**القانون الدولي**» ولفكرة «**الدولة والقانون**»، مؤكداً أن القانون الوضعي يخضع للقانون الطبيعي. أما هوبز فقد ذهب إلى تأكيده تلازم **الحرّية والضرورة** وينبغي على الحاكم أن يسدّ حوائج الرعية.

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦. انظر أيضاً: زوكاغي، **أحكام القانون الدولي الخاص في التشريع المغربي: الجنسية**، ص ٣١.

بيد أن جان جاك روسو الذي هيأت أفكاره للثورة الفرنسية، وبخاصة كتابه **العقد الاجتماعي** ومونتسكيو وروح **القوانين**، فقد اتخذ اتجاهاً آخر. فحسب روسو في نظرية العقد الاجتماعي، أن للأفراد حقوقاً قبل أن يكونوا في مجتمع منظم، وأن بعض هذه الحقوق غير قابلة للتصرف وعلى الدولة مراعاتها ليس بسبب شروط العقد وحسب، بل بسبب طبيعة الإنسان. وبينما دعا مونتسكيو إلى **فصل السلطات** باعتباره حجر الزاوية في تحقيق الحرية مشدداً موضوع الرقابة على السلطات، فقد شدّد روسو على مفهوم **سيادة الشعب**، وإذا كان الناس يولدون غير متساوين، فإنه بموجب العقد الاجتماعي يصبحون متساوين. وقد ذهب الفيلسوف الألماني كانط إلى تأكيد مفهوم **الحرية الأخلاقية** للإنسان ودور **العقل** مشيراً إلى الزام الفرد ببعض التقييدات على حريته تأميناً لحرية الغير[٦].

ثانياً: المواطنة في الإسلام

إذا كانت هذه المقدّمات ضرورية للتفريق بين حقوق المواطن وحقوق الأجنبي في موضوع الجنسية والمواطنة، فلا بدّ من وقفة سريعة عند تطوّر مفهوم المواطنة في الإسلام، خصوصاً في إطار الدولة العربية ـ الإسلامية. فالدولة في عهد النبي محمد (ﷺ) بلورت وبخاصة عبر القرآن الكريم قواعد جنينية سياسية ودينية وقضائية لتنظيم المجتمع، كما أسهمت السنّة النبوية، أي أحاديث الرسول، في الإجابة عن كثير من الأسئلة التي كان يطرحها المجتمع الإسلامي.

وتطوّر الأمر في عهد **الخلافة الراشدية** وبخاصة في عهد الخليفة أبو بكر الذي دام نحو سنتين. وترسخت في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، سواءٌ ما يتعلق بقضية العطاء في الغنائم وامتيازات المواطنة، وبخاصة المحاربون، حيث اعتمد الخليفة الأول مبدأ **المساواة** دون اعتبار للقدم والدخول في الإسلام أو القرابة من النبي أو البلاء في الحرب من أجل الإسلام، الأمر الذي خلق إحساساً اسمياً بالمساواة، شجع العديد من غير العرب على الالتحاق بالجيش الإسلامي[٧].

أما أمور القضاء فقد جرى تقاسمها بين الخليفة عمر بن الخطاب وقضاة متخصصين عيّنهم لهذا الغرض. كما استحدث منصب «مسؤول بيت المال». وسنّ عمر عدّة قرارات، منها مراتبية للأعطِيات، كما أوجد ديواناً خاصاً بالجند، مشدّداً على مبدأ القِدَم في الإسلام، والبلاء في خدمته، والانتماء العربي كمعيار للمواطنة أو لمفهوم الجنسية المعاصر.

---

(٦) انظر: مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زعيتر وأنطوان نخلة قازان، ٢ ج (بيروت: اللجنة الوطنية اللبنانية لترجمة الروائع، ٢٠٠٥)، وللاطلاع على موضوع المواطنة في الدولة العصرية وآراء عدد من المفكرين والفلاسفة، انظر: عبد الحسين شعبان، **من هو العراقي: إشكاليات الجنسية واللاجنسية في القانونين العراقي والدولي** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٢)، ص ٣٩ وما بعدها.

(٧) انظر: هيثم مناع، **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي**، سلسلة مبادرات فكرية؛ ١٠ (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٧)، ص ٣٠.

واتّخذ الخليفة الثالث **عثمان بن عفان**، التصنيف الذي اتبعه عمر بن الخطاب دليلاً للانتماء والمواطنة، بل زاد في تضييقه خصوصاً بشأن تفضيل دور قريش التي نالت حصة الأسد في إعادة التعيينات السياسية والعسكرية، وهو النهج الذي حاول الإمام علي التوقّف عنده، إلّا أن اندلاع الحرب الأهلية بينه وبين معاوية، أثّر في عناصر الاستقطاب والولاء. وقد شعر بعض الموالين بالغبن الشديد، بالرغم مما قدّموه للإسلام، فقد جرى «التمييز» بحقهم، في حين دعا الإسلام ويدعو إلى المساواة وفقاً لقول الرسول «لا فرق بين عربي وأعجمي إلّا بالتقوى» و«الناس سواسية كأسنان المشط». وهؤلاء رغم «إسلامهم وإسهامهم في دفع الديّات والمشاركة في القتال وفي الأمور العامة، فقد أُغلقت دونهم في القرن الأول للإسلام على الأقل الوظائف التي تعني الولاية لا غير، كالإمارة والقيادة والقضاء، وأن تولي بعضهم القضاء فقد ندر من تولى مناصب إدارية وعسكرية هامة»[8].

وإذا كان الإسلام ديناً عالمياً يسعى لبسط نفوذه على العالم أجمع، إلّا أنه رغم نزعته الإنسانية كان ينظر إلى العالم في علاقاته الدولية أنه منقسم إلى قسمين: **الأول دار الإسلام؛ والثاني دار الحرب.**

فالدار **الأولى** تعني الأقاليم التي يبسط المسلمون عليها ولايتهم، وتضم إلى جانب المسلمين أشخاصاً من غير المسلمين، وهم **الذميون والمستأمنون**. الذميون هم **أهل الكتاب**، فضلوا الاحتفاظ بدياناتهم الأصلية مقابل دفع الجزية، لذلك فهم مواطنون يتمتعون بالحماية والعيش بأمان، ولكن بشروط في كنف الدولة الإسلامية.

أما **المستأمنون**، فهم القادمون من دار الحرب إلى دار الإسلام أي أنهم «أجانب» دخلوا إلى دار الإسلام بإذن من الدولة الإسلامية سواءٌ لغرض التجارة أو غيرها[9]. أي أن هناك فرقاً بين الذمي والمستأمن، فالذمي من رعايا الدولة الإسلامية، احتفظ بدينه مقابل الجزية والأمان، أما المستأمن فهو الذي جاء من دار الحرب لظرف خاص أو طارئ أو مؤقت، والمستأمنون ليسوا مواطنين أو من رعايا الدولة الإسلامية.

---

(٨) ظل كتّاب الدواوين وكتّاب الخراج من الموالي حتى تم تعريبها، الأمر الذي يشير إلى انصراف هؤلاء إلى المهن والتخصص بدلاً من أمور الإدارة والقيادة وهو ما يشابه انصراف بعض النخب من التبعية (غير العثمانية) وهو الاصطلاح الذي أخذ به قانون الجنسية العراقية لعام ١٩٢٤ إلى التجارة والأعمال الحرة بعد أن سُدّت بوجههم الدوائر الرسمية، وبخاصة الوظائف العليا لعدم حصولهم على شهادة الجنسية العراقية. وهم المجموعة الأولى الذين شملتهم حملات التهجير في الثمانينيات. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٦. قارن بـ: عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٤١ ـ ٤٢، وعبد الحسين شعبان، **عاصفة على بلاد الشمس** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٤)، ص ٢٢٣ ـ ٢٣٥. انظر أيضاً: عزيز الحاج، **بغداد ذلك الزمان** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص ١١١ وما بعدها.

(٩) قارن بـ: محمد عزيز شكري، **المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم**، ط ٤ (دمشق: دار الفكر، ١٩٧٣)، ص ٢٢ ـ ٢٣. انظر أيضاً: عدنان السيد حسين، **العلاقات الدولية في الإسلام** (بيروت: دار مجد، ٢٠٠٦)، ص ١٣٣.

والدار الثانية (دار الحرب) هي التي لا تمتد إليها الولاية الإسلامية، ولا تُطبّق فيها الشريعة الإسلامية؛ بل إن لها نظامها الخاص، وقد انعقدت بين دار الإسلام ودار الحرب معاهدات سلام أو هدنات وأطلق عليها «متعاهدة» أو أنها تكون في حالة حرب مع الدولة الإسلامية.

إذا كانت هذه المقاربة لمفهوم وتطوّر الجنسية كوجهة نظر معاصرة لفكرة المواطنة أو الرعوية أو غيرها، فإن المفهوم الحديث للجنسية في الوطن العربي، لم يظهر إلّا في سنوات متأخرة بفعل الاحتكاك مع أوروبا وبقصد التمييز بين مواطني الدولة الإسلامية وغيرهم من الأجانب.

وإذا كان مصطلح «المواطنة» و«المواطن» (أي الفرد المشارك في الشؤون المدنية والسياسية بحرية) غريباً تماماً في الإسلام ـ على حد تعبير برنارد لويس ـ فلم تعرفه اللغات العربية والفارسية والتركية، حيث يرجع ذلك إلى غياب فكرة المشاركة للمواطنة، وفكرة المشارك للمواطن، فإن الباحث السوداني عبد الوهاب الأفندي يعتبر وجود المسلم رديفاً لكلمة المواطن الحديث، وهو المصطلح الإسلامي الذي يعني انتماء الفرد في بدايات المجتمع الإسلامي والتمتّع بعضوية كاملة وفورية في المجتمع السياسي بالمعنى الإيجابي للمواطنة النشطة على كونه مسلماً(١٠).

كان الإسلام الأول، وبخاصة في عهد النبي، يولي اهتماماً كبيراً لرأي المسلمين، الذين كانوا يعبّرون في لقاءاتهم اليومية لخمس مرات (أوقات الصلاة) في مقر الحكومة أو البرلمان في الجامع (بمشاركة نسوية ملحوظة) عن تبادل الرأي والاستماع إلى رأي المسلمين والردّ على تساؤلاتهم، حيث كان بمقدور أي فرد إثارة أي قضية يرغب فيها، لكن توسّع وانتشار الدولة الإسلامية وامتداد سلطانها إلى أقاليم بعيدة، وبخاصة العراق ومصر، اضطرّ هؤلاء إلى تصريف أمورهم بأيديهم بعيداً من الرأي اليومي والحوار المستمر بين مركز الدولة وقيادتها العليا وبين المواطن، وتدريجياً بدأت البيروقراطية والمؤامرات السياسية تبعد المواطن (المسلم) من المشاركة في تصريف أمور الدولة(١١).

وظلت فكرة التمييز بين حقوق «المسلم» و«الغريب» أو «المقيم» من غير المسلمين مستمرة حتى العصر الحديث، حيث تداخلت إيجابياً لمصلحة الأخير بفعل ضغوط غربية للحصول على

---

(١٠) Bernard Lewis, «Islam and Liberal, Democracy: A Historical Overview,» *Journal of Democracy*, vol. 7, no. 2 (1996).

ويذهب سمير أمين إلى القول «إن المساواة القانونية لم تكن سمة من سمات الأنظمة التقليدية العربية أو الشرقية». قارن بـ: سمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» ورقة قدّمت إلى: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت: المركز، ١٩٨٤)، ص ٣١٠ ـ ٣١١.

قارن أيضاً: إضافة إلى ما تقدم المناقشات القيّمة التي نقلها عبد الوهاب الأفندي في بحثه القيم الموسوم: «إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟،» المستقبل العربي، السنة ٢٣، العدد ٢٦٤ (شباط/ فبراير ٢٠٠١)، ص ١٤٤ ـ ١٥٨.

(١١) قارن بـ: فهمي هويدي، مواطنون لا ذميّون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠).

ما يسمى «نظام الامتيازات» (Capitulation) من الدولة العثمانية للأجانب وبخاصة للمسيحيين، حيث كان الغرب يعلن الرغبة في توفير حماية خاصة لهم ورعاية مصالحهم الدينية والسياسية، وهو ما أعطى انطباعاً أحياناً بأن غير المسلمين الذين حظوا بدعم الغرب تجاوزوا خط الدفاع عن مبدأ المواطنة الكاملة أو المتساوية مع غير المسلمين، إلى الحصول على امتيازات تحت حماية القوى الأجنبية، علماً بأن حلف الفضول ـ الذي نعتبره مع جورج جبور أول رابطة لحقوق الإنسان (٥٩٠ ـ ٥٩٥ ميلادية) ـ تحدث عن التزامات لفضلاء مكة المجتمعين في دار بن جدعان، فحواها: أن لا يَدعوا مظلوماً من أهل مكة (أي مواطن) أو من دخلها من سائر الناس (أجنبي) إلا ونصروه على ظالمه وأعـادوا الحق إليه، وقد تأسّس الحلف في إثر ظلامة لحقت بتاجر يمني في مكّة، فاجتمع الفضلاء لنصرته.

يعتبر حلف الفضول الحلف الوحيد الذي أبقاه الرسول (ﷺ) بعد قيام الدولة الإسلامية من بين أحلاف الجاهلية، وقد جاء على لسان النبي يقول: شهدت مع أعمامي في دار عبد الله بن جدعان حلفاً، لو أنني دُعيت إلى مثله في الإسلام لأجبت[١٢].

ربّما يعود جزء من ذلك إلى أن بعض المواقف الإسلامية لـم تكن توافق أو تؤيّد فكرة إقرار مبدأ المواطنة الكاملة صراحة لغير المسلمين، وهو الموقف الذي انعكس لدى البعض من موضوع القوميات والأقليات الدينية والإثنية واللغوية والمذهبية أحياناً. ولعلّ موقف بعض القوى التقليدية المتشددة كان الأقرب إلى هذه المواقف، ونعني بها الموقف الملتبس الذي لا يقر مبدأ المساواة التامة والاعتراف بحقوق الغير وحقهم في المواطنة الكاملة ضمن القواعد المعترف بها في القانون الدولي ولوائح ومواثيق حقوق الإنسان[١٣].

يمكن القول إن تطوراً بطيئاً حدث باتجاه إقرار حق المواطنة الكاملة لدى بعض المفكرين الإسلاميين، على الرغم من أن المسألة لا ترقى إلى الحق الدولي المنصوص عليه في لوائح حقوق

---

(١٢) انظر: جورج جبّور، **حلف الفضول** (دمشق: الجمعية العراقية لحقوق الإنسان في سوريا، ١٩٩٨)، وط ٢، إصدار وزارة الثقافة السورية في دمشق ٢٠٠٨.

(١٣) يقول خالد الحروب في دراسته القيّمة الموسومة بـ «مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي»: إن مبدأ المواطنة لم يحظَ بمعناه الحديث القانوني والديمقراطي بتأصيل عميق في الفكر القومي العربي التقليدي في القرن العشرين. ويذهب إلى مناقشة بعض المؤسسين الأوائل في الفكر القومي ليؤكد أنه لم يجد معالجة مباشرة لمبدأ المواطنة تعريفاً وتأصيلاً وإقراراً. ويعود ذلك إلى انصراف المفكرين الأوائل ببعث يقظة عربية مشتركة دفاعاً عن الهويّة وصياغة العلاقة بين العروبة والإسلام وفصلها عن العلاقة بين العرب والعثمانيين، ويعرض أفكار ساطع الحصري «حول القومية العربية» وتركيزه على الهويّة: من أنا ومن أنت؟ ومن نحن؟ تلك التي ركّزت على الهوية، للتمايز عن غيرها. ولم تنشغل أفكار ميشيل عفلق انشغالاً جدياً بفكرة المواطنة أو الديمقراطية أو أهمية حقوق الفرد. انظر: خالد الحروب، «مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي: من «الفرد القومي» إلى «الفرد المواطن»،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٣، العدد ٢٦٤ (شباط/فبراير ٢٠٠١)، ص ١٢٦ ـ ١٤٣.

قارن بـ: علي خليفة الكواري، **الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة**، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٠)، وساطع الحصري [أبو خلدون]، **حول القومية العربية**، سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

الإنسان. وهنا يمكن الإشارة إلى المفكرين الإسلاميين مثل فهمي هويدي وطارق البشري وسليم العوّا وأحمد كمال أبو المجد وراشد الغنوشي ومحمد مهدي شمس الدين ومحمد حسين فضل الله(١٤) وغيرهم.

ورغم محاولات التجديد فإن الاتجاه الإسلامي السائد ما زال ينتقص من مبدأ المواطنة الكاملة التي يقصرها على الانتساب الديني والإقامة؛ فالمسلمون غير المقيمين في الدولة الإسلامية وغير المسلمين المقيمين فيها لا يحق لهم التمتع بحقوق المواطنة الكاملة، وربما يصبحون مواطنين في حال قبولهم بشرعية الدولة الإسلامية، لكنهم لا يصبحون مواطنين بالكامل ولا يحق لهم تسلم مناصب رئيسية في الدولة مثل رئاسة الدولة ورئاسة القضاء ورئاسة البرلمان وقيادة الجيش وغيرها(١٥).

أما في التجربة الإسلامية، فقد حققت الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩ انعطافاً جديداً في الفكر الإسلامي، وأنشأت مؤسسات تساوقاً مع الموجة «الديمقراطية»: برلمان وانتخابات رئاسة، ومنذ انتهاء الحرب العراقية ـ الإيرانية خرجت من مرحلة الثورة، لتدخل مرحلة الدولة، ولم يكن ذلك بمعزل عن صراع سياسي وفكري حاد داخل أوساط التيار الديني، وقوفاً ضد التيار الإصلاحي الذي قاده السيد محمد خاتمي، في ظل تصاعد موجة شديدة للتيار المحافظ الذي يحاول إحباط خطط التغيير والإصلاح... إلخ. لكن شرط الدستور الذي نصّ على التحدّر الفارسي واجه انتقاداً شديداً لاستثنائه المسلمين غير الفرس في الترشّح لرئاسة الجمهورية، ناهيكم بالشروط الخاصة بولاية الفقيه أو مجلس صيانة الدستور أو تشخيص مصلحة النظام، وهو ما ينتقص من مبدأ المواطنة والمساواة.

أما التجربة السودانية التي جاءت إلى الحكم عام ١٩٨٩ فقد سارت نحو تقليص التعددية السياسية والفكرية والدينية واللغوية عملياً. لكن الدستور الجديد نظر إلى المشاركة من زاوية أخرى، منذ العام ١٩٩٨ في محاولة انفتاحية باتجاه إقرار مبدأ المواطنة، بغض النظر عن الدين، غير أنه ظل محافظاً من حيث الجوهر على الخصائص العامة لتوجهات الحكم الإسلامي، وهو على غرار دستور إيران يحتوي على بعض الشروط الإسلامية التي تقر بصيغة للمساواة النظرية من دون أن ترقى إليها فعلياً أو تقاربها(١٦).

---

(١٤) انظر: الأفندي، «إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟».

(١٥) انظر: راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٢٩٠ ـ ٢٩١، وحقوق المواطنة: **حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**، قضايا الفكر الإسلامي؛ ٩، ط ٢ (هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣)، ص ٧٧ ـ ٨٨، نقلاً عن: الأفندي، المصدر نفسه.

(١٦) انظر: الأفندي، المصدر نفسه.

ثالثاً: المواطنة والدولة[17]

لم تترسّخ فكرة المواطنة في الدولة العربية الحديثة بعد، على الصعيدين النظري أو العملي؛ فهي تحتاج إلى جهدٍ كبيرٍ على صعيد الدولة والحكم (السلطة والمعارضة)، إضافة إلى مؤسسات المجتمع المدني على حدٍ سواء، نظراً إلى غياب ثقافة المواطنة وضعف الهياكل والتراكيب والمؤسّسات الناظمة للاجتماع السياسي الحكومي وغير الحكومي.

وإذا كان بالإمكان اعتبار فكرة الدولة كمنجز بشري كبير الأهمية، خصوصاً لجهة حماية أرواح وممتلكات المواطنين وحفظ النظام والأمن العام، فإن فكرة المواطنة بمعناها الحديث ارتبطت بتطوّر الدولة، ولا سيّما خلال القرون الثلاثة الماضية، والأمر يتعلّق بالأبعاد الفكرية والحقوقية ووظائفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الراهنة.

منذ القرن الثامن عشر اعتمدت فكرة المواطنة بالدرجة الأساس على بناء الدولة، ولا سيّما في أفقها الليبرالي الذي بشّر بإعلاء قيمة الفرد وقيمة الحرّية، بما فيها حرّية السوق في إطار سيادة القانون. وشهد القرن التاسع عشر تطوّراً في فكرة المواطنة بتعزيز الحقوق السياسية بعد إقرار الحد الأدنى من الحقوق المدنية، وبشكل خاص عند تطوّر مفهوم الديمقراطية الناشئ وقبول مبدأ الاقتراع العام.

أما في القرن العشرين فقد توسّعت فكرة المواطنة لتشمل مبادئ حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إضافة إلى حقوقه المدنية والسياسية التي جرى التوسّع فيها تدريجياً. وقد وجدت هذه الحقوق تأطيراً وتقنيناً دولياً بعد التطوّر الذي حصل على الصعيد العالمي بإقرار الإعلان العالمي لحقوق الإنسان العام ١٩٤٨. كما حظيت فكرة المواطنة باهتمام أكبر، ولا سيّما بانتقالها من فكرة تأسيس **دولة الحماية** إلى تعزيز **دولة الرعاية**، وهو ما شهدته المجتمعات الغربية التي تبلورت فيها الفكرة بعد صراع طويل وتراكم كبير.

وقد خطت بعض البلدان خطواتٍ مهمّةٍ في طريق تأمين الحقوق والحريّات المدنية والسياسية، وسارت شوطاً بعيداً في تعزيز الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لتأكيد حيوية وديناميكية فكرة المواطنة بمزاوجة الحقوق والحرّيات بالعدالة، وهو الأمر الذي نطلق عليه عنوان «المواطنة العضوية»، أي المواطنة التي تقوم على:

أولاً: قاعدة المساواة في الحقوق والواجبات، وأمام القانون ودون تمييز بسبب الدين أو اللون أو اللغة أو الجنس أو العرق أو المنشأ الاجتماعي أو لأي سبب آخر.

ثانياً: قاعدة الحرّية كقيمة عليا لا يمكن تحقيق الحقوق الإنسانية الأخرى بدونها، فهي المدخل والبوابة الضرورية لجميع الحقوق، بما فيها حق التعبير وحق تأسيس الجمعيات والأحزاب وحق

---

(١٧) انظر: عبد الحسين شعبان، «استحقاقات المواطنة «العضوية»،» صحيفة العرب (القطرية)، ٢٠٠٨/٤/٧.

الاعتقاد وحق المشاركة السياسية في إدارة الشؤون العامة وتولّي المناصب العليا، وإجراء انتخابات دورية، إلى حق التملّك والتنقل وعدم التعرّض إلى التعذيب... إلخ.

ثالثاً: قاعدة العدالة بجميع صنوفها وأشكالها، وجوانبها القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية؛ فمع الفقر لا تستقيم العدالة، ومع هضم حقوق المرأة ستبقى العدالة ناقصة ومبتورة، ومع التجاوز على حقوق المجاميع الثقافية الإثنية والدينية وغيرها، ستكون العدالة مشوّهة. ولعلّ مقاربة فكرة العدالة يمكن أن تتحقّق من خلال التنمية، وهو ما نقصده «التنمية المستدامة»: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية والتربوية... إلخ، المستندة إلى قاعدة الحرّيات والحقوق المدنية والسياسية، تلك التي تغتني بالمعرفة وتنمية القدرات، ولا سيّما التعليمية وتأمين حقوق المرأة و«المجاميع الثقافية» وتقليص الفوارق الطبقية وتحقيق العدالة الاجتماعية.

رابعاً: قاعدة الحق في المشاركة من دون تمييز بسبب الدين أو العرق أو الجنس أو اللغة أو اللون أو المنشأ الاجتماعي؛ إذ لا مواطنة حقيقية من دون الحق في المشاركة والحق في تولّي المناصب العليا بلا تمييز لأي اعتبار كان.

على أساس هذه الحقوق يمكن أن تتعايش هويّات مصغرة (فرعية) مع الهويّة العامة في إطار من المساواة والحرية واحترام حقوق «الأغلبية» من جهة، وتأمين حقوق «الأقلية» من جهة أخرى، على أساس التكامل والتكافؤ والتكافل والمساواة، أي التنوع في إطار الوحدة، وليس التنافر والاحتراب. لقد ظلّ الاتجاه السائد في الثقافة المهيّمنة يميل إلى عدم احترام الخصوصيات أو التقليل من شأنها ومن حقوق «الأقليات»، سواءٌ كانت قومية أو دينية أو لغوية أو غير ذلك[١٨].

وإذا كانت الحرّية قاعدة أساسية **للجيل الأوّل** لحقوق الإنسان، ولا سيّما فكرة المساواة في الكرامة والحقوق، وبخاصة الحق في الحياة وعدم التعرّض للتعذيب وحق اللجوء وحق التمتّع بجنسية ما وعدم نزعها تعسفاً، وحق الملكية، إضافة إلى الحقوق والحريات الأساسية، فإن **الجيل الثاني** لحقوق الإنسان، ارتبط بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولا سيّما المنصوص عليها في العهد الدولي الخاص عام ١٩٦٦ التي شملت حقوق العمل والضمان الاجتماعي والتعليم وحقوق المرأة والطفل والمشاركة في الحياة الثقافية والاستفادة من منجزاتها وغيرها.

أما **الجيل الثالث** لحقوق الإنسان فهو يستند إلى الحق في التنمية والحق في السلام والحق في بيئة نظيفة والحق في الاستفادة من الثورة العلمية ـ التقنية. ويمكن اعتبار **الجيل الرابع** ممثلاً بالحق في الديمقراطية، خصوصاً بإجراء الانتخابات والحق في التنوّع والتعدّدية واحترام الهويّات الخاصة، ولا سيّما بعد انتهاء عهد الحرب الباردة وتحوّل الصراع الأيديولوجي من شكل إلى شكل آخر بانهيار الكتلة الاشتراكية وتفكيك دولها وبخاصة الاتحاد السوفياتي.

---

(١٨) أستخدم مصطلح «الأقلّيات» بصورة مجازية كما وردت الإشارة إليه، وأقصد به المجاميع الثقافية، سواء كانت دينية أم إثنية أم لغوية أم سلالية أو غير ذلك، لأن المفهوم يستبطن معنى التسيّد والهيّمنة المسبقة من جانب ما ندعوه بالأغلبية، والاستتباع والخضوع من جانب ما يسمّى الأقلّية.

كان مؤتمر باريس المنعقد في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٠، قد وضع أساساً جديداً لشكل العلاقات الدولية ورسّخ هذا الاتجاه مؤتمر برلين (حزيران/يونيو) ١٩٩١ بعد حرب الخليج الثانية، بتأكيد: التعدّدية والتداولية وتشكيل مركز دائم لمراقبة الانتخابات وحرّية السوق، رغم أن القوى المتنفّذة حاولت توظيف هذا التوجه العالمي الإيجابي لمصالحها الأنانية الضيقة[١٩].

لعلّ انكسار رياح التغيير التي هبّت على أوروبا في أواخر الثمانينيات عند شواطئ البحر المتوسط، كان بسبب سعي القوى الدولية المتسيّدة في توجيه الأحداث طبقاً لمآربها السياسية ومصالحها الاقتصادية من دون مراعاة لحقوق شعوب المنطقة ودولها، الأمر الذي عطّل عملية التغيير، تلك التي جرت محاولات لفرضها من الخارج، ولكن على نحو مشوّه خصوصاً بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية التي نجم عنها احتلال أفغانستان عام ٢٠٠١ والعراق عام ٢٠٠٣.

ومثل هذا الأمر يطرح فكرة العلاقة الجدلية بين المواطنة والدولة، وبقدر تحقيق هذه المقاربة، تكون فكرة المواطنة ببعدها الكوني وأساسها الحقوقي الإنساني قد اقتربت من المشترك الإنساني، مع مراعاة الخصوصيات الدينية والإثنية واللغوية، أي بتفاعل وتداخل الحضارات والثقافات، ولا سيّما باحتفاظها بكينونتها الخاصة في إطار علاقتها العضوية بالأبعاد الكونية الإنسانية.

تقوم المواطنة وتستند إلى قاعدة المواطن ـ الفرد الذي ينبغي مراعاة فردانيته من جهة، ومن جهة أخرى حرّيته، الأساس في مساواته مع الآخر تساوقاً في البحث عن العدالة، وتتعزّز مبادئ المساواة والحرّية في إطار المنتظم الاجتماعي الوطني والائتلاف والانسجام من جهة، وتغتنيان بالتنوّع والتعدّدية من جهة أخرى، وذلك من خلال الوحدة والاشتراك الإنساني في الحقوق والواجبات، وليس بالانقسام أو التشظي أو التمييز.

وإذا كانت فكرة المواطنة تتعزّز من خلال الدولة، فإنها تغتني وتتعمّق بوجود مجتمع مدني حيوي وناشط، بحيث يكون قوّة رصد من جهة للانتهاكات المتعلّقة بالحريّة والمساواة والحقوق، ومن جهة أخرى قوة اقتراح لا قوة احتجاج فحسب، الأمر الذي يجعله شريكاً فعّالاً للدولة في توسيع وتعزيز دائرة المواطنة العضوية وتأمين شروط استمرارها، ولا سيّما إذا تحولّت الدولة من حامية إلى راعية[٢٠]، مرتقية السلم المجتمعي والأمن الإنساني، خصوصاً بوجود مؤسسات ترعى المواطنة كإطار، والمواطن كإنسان في ظلّ الحق والعدل.

ومثلما هي فكرة الدولة حديثة جداً في المنطقة العربية، فإن فكرة المواطنة تعتبر أكثر حداثة منها وجاءت انبثاقاً عنها. ورغم وجود تجارب «دولتية» أو ما يشابهها في الحضارات القديمة لدول المنطقة، وخصوصاً حضارة وادي الرافدين، وحضارة وادي النيل، وصولاً للعهد الراشدي

---

(١٩) انظر: ثقافة حقوق الإنسان، إعداد وتقديم عبد الحسين شعبان (القاهرة: البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان، ٢٠٠١).

(٢٠) انظر: عدنان السيد حسين، «المواطنة في الوطن العربي،» ورقة قدمت إلى: منتدى الفكر العربي، الرباط، بتاريخ ٢٠ ـ ٢٣ نيسان/أبريل ٢٠٠٨.

الأوّل وما بعده، أو عند تأسيس الدولة الأموية بدواوينها ومراتبيتها التي توسّعت وتطوّرت في ظلّ الدولة العباسية، وفيما بعد في إطار الدولة العثمانية، خصوصاً في الفترة الأخيرة من تاريخها، حيث تأثّرت بمفهوم الدولة المعاصرة في أوروبا وبالأفكار الدستورية والقانونية الحديثة، ولا سيّما بفكرة المواطنة التي اغتنت في القرن العشرين، باعتبارها «حقاً» من الحقوق الأساسية للإنسان.

وإذا كان مفهوم المواطنة جنينياً في الدولة العربية ـ الإسلامية، فإن هذا المفهوم وتساوقاً مع التطوّر الفقهي على المستوى الدولي، اكتسب بعداً جديداً في الدولة العصرية ومنها الدولة العربية، على الرغم من النواقص والثغرات التي لا تزال تعانيها قياساً للتطوّر الدولي. وقد تكرّس مبدأ الحق في المواطنة في أواسط القرن العشرين، خصوصاً بصدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام ١٩٤٨ والعهدين الدوليين ـ **الأول**، الخاص بالحقوق المدنية والسياسية؛ و**الثاني**، الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ـ الصادرين في العام ١٩٦٦ والداخلين حيّز التنفيذ العام ١٩٧٦، إضافة إلى العديد من الوثائق الدولية، التي أكّدت أنّ لكل فرد في أي مكان من العالم الحق في أن تكون له صلة قانونية بدولة من الدول.

ويستخدم مصطلح **المواطنة** في القانون الدولي، الذي يوازيه مصطلح **الجنسية** بالتبادل فيما بينهما، حين يتم الحديث عن منح الأشخاص الحق في حماية دولةٍ ما إلى جانب حقوقٍ سياسيةٍ ومدنية، تلك التي تشكل ركناً أساسياً في هويّة الفرد ـ **الإنسان**، ويمكن تعريف المواطنة الحيوية أو العضوية بأنها «الحق في الحصول والتمتع بالحقوق بصورةٍ عادلة».

وإذا كان الحق في المواطنة قد ضمنه القانون الدولي، الذي حظر حرمان أي شخصٍ مواطنته أو جنسيته التي أكّدتها المادة ١٥ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتي نصّت على أن: لكل إنسان الحق في الحصول على جنسية ولا يجوز حرمان إنسان بصورةٍ تعسفيةٍ من جنسيته ولا من حقه في تغييرها، إلّا أن ذلك لم يمنع من بقاء ملايين البشر في جميع أنحاء العالم بلا جنسية، الأمر الذي ينتقص من مبدأ الحق في المواطنة، بغض النظر عن أن حالات انعدام الجنسية قد تنشأ من التعارض في القوانين ونقل تبعية الإقليم أو حالات الزواج أو وجود تمييز أو عدم تسجيل المواليد أو إسقاط الجنسية[٢١].

لعلّ المثل الأكثر سفوراً في الوطن العربي، هو تهجير الفلسطينيين منذ العام ١٩٤٨ وإسقاط حقّهم في وطنهم، وبالتالي جعلهم عرضةً لحالات انعدام الجنسية. ولا شّك في أن اتساع وانتشار حالات اللاجئين وأوضاعهم هي التي دفعت الأمم المتحدة إلى إنشاء مكتب **للمفوضية السامية للاجئين** كإحدى وكالات الأمم المتحدة المسؤولة عنهم وللحد من ظاهرة انعدام الجنسية.

---

(٢١) انظر: عبد الحسين شعبان، «الدولة والمواطنة «المنقوصة»!،» صحيفة العرب القطرية، ٢٠٠٨/٤/١٤. قارن بـ: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، المادة ١٥، جامعة منيسوتا، حقوق الإنسان: مجموعة صكوك دولية (نيويورك: الأمم المتحدة، ١٩٩٣)، مج ١.

وقد عرف الوطن العربي حالات كثيرة من المواطنة المنقوصة، تلك التي تشمل أفراداً أو مجموعات بشرية، وذلك بهضم حقوقها أو استلاب إرادتها أو حرمانها الحصول على «الحق في الجنسية»، كما حصل للمهجرين العراقيين، ولا سيّما عشيّة وخلال الحرب العراقية ـ الإيرانية ومعظمهم من الأكراد الفيليين، إذ انتزعت منهم جنسيتهم وصودرت أملاكهم في العراق بحجة التبعية الإيرانية، ولم يُعترف بهم في إيران أيضاً، فعاشوا بلا جنسية وبلا وطن ومواطنة.

هناك حالات أخرى في سورية، تلك التي يطلق عليها اسم «المكتومين» وأغلبيتهم الساحقة من الأكراد السوريين الذين لم يحصلوا على الجنسية، وبالتالي على حقوق المواطنة، وأما حالات «البدون» فهي معروفة في الكويت وبعض دول الخليج التي حرمت عشرات الألوف من حقوق المواطنة.

إن الكثير من حالات وإشكالات الحرمان من الجنسية في الوطن العربي، شملت رجالاً أو نساءً، ولا سيّما الأبناء بسبب الزواج من أجانب، أو من فلسطينيين أو أشخاص بلا جنسية أو في حالات الطلاق، الأمر الذي جعل الأبناء بلا جنسية، إذْ إن الأغلبية الساحقة من قوانين البلدان العربية لا تسمح بالحصول على الجنسية عن طريق الأم، الأمر الذي خلق مشاكل لا تتعلّق بالحقوق المدنية والسياسية فحسب، بل بالحق في التعليم والتطبيب والعمل والإقامة وغير ذلك.

أدرك العديد من الحكومات أنه لم يعد بالإمكان اليوم التملّص من حالات المساءلة بموجب القانون الدولي بإلغاء أو سحب أو حجب حق المواطنة عن الأفراد والجماعات الذين يمكن إثبات وجود علاقة حقيقية وفعّالة بينهم وبين بلدهم، سواءٌ من طريق رابطة الدم (البنوّة) للآباء، على الرغم من أن العديد من البلدان العربية ما زالت تحجب هذا الحق عن الانتساب إلى جنسية الأم، في حين أن القانون الدولي لحقوق الإنسان يعطي مثل هذا الحق، إضافة إلى إمكان الحصول عليه من طريق ما يسمّى «الأرض»، أي «الولادة» في الإقليم، أو حتى الحصول على جنسيته ومواطنته لاحقاً أو اكتساب الجنسية، نظراً إلى الإقامة الطّويلة والمستمرّة والتقدّم بطلب إلى السلطات المسؤولة عن ذلك[٢٢].

وإذا كانت النخب العربية منشغلة بفكرة «الأمّة الإسلامية» أو «الجامعة الإسلامية» في القرن التاسع عشر وربما في بدايات القرن العشرين، فإن الانبعاث القومي العربي بدأ يتعزّز لاحقاً، حيث بدأت النخبة الثقافية والتنويرية الإسلامية والعلمانية، الاهتمام بالفكرة الحديثة عن الدولة التي تعتبر المواطنة أحد مظاهرها الأساسية، فالشعب والحكومة والأرض والسيادة أركان الدولة وعناصر وجودها، التي تستقيم وتتعزّز في ظلّ احترام الحقوق والحريّات وتكريس مبدأ المساواة الكاملة والمواطنة التامّة في إطار سيادة القانون.

---

(٢٢) قارن بـ: شعبان، من هو العراقي: إشكاليات الجنسية واللّاجنسية في القانونين العراقي والدولي، ص ٣٧ وما بعدها.

بالإمكان القول إن الموقف الذي حكم الدولة العربية الحديثة ومجتمعها الأبوي التقليدي كان قاصراً واستعلائياً في نظرته إلى المواطنة و«الأقليّة»، وهذه النّظرة أعاقت ترسيخ سلطة الدولة، فـ «الأقلية» قومية أو دينية حسب وجهة النظر هذه، قد تكون «متآمرة» أو «انفصالية» أو تاريخها غير «مشرّف» أو «مسؤولة عن كوارث الأمة» أو غير ذلك من الأفكار السائدة التي تأخذ الأمور بالجملة وعلى نحو سطحي، دون الحديث عن جوهرها ولا سيّما: الحقوق والمساواة والحرّية وتكافؤ الفرص والمواطنة العضوية القائمة على قاعدة العدل. وقد أضعفت هذه النظرة من مفهوم المواطنة، خصوصاً في ظل ضغوط اجتماعية لتشكيلات ما قبل الدولة، وهي في الغالب مسنودة بالمؤسسة التقليدية العشائرية والدينية في الكثير من الأحيان.

استندت الدولة العربية الحديثة حتى في إطار ما يسمّى «الأغلبية» إلى بعض النخب «الأقلويّة» على حساب الأغلبية الساحقة من الشعب، لذلك أصبحت دولاً «سلطوية» أو «تسلّطية»، ولا سيّما في غياب مبادئ المساواة وتهميش «المجاميع الثقافية» وحجبها عن حق المشاركة، والهيمنة على «الأغلبية» وإبعادها من الحكم، والاستعاضة من ذلك بأقلوية ضئيلة، على حساب مبدأ المواطنة.

ظلّ المجتمع العربي يعاني الموروث السلبي ـ بما فيه الديني ـ الذي جرت محاولات لتوظيفه سياسياً بالضدّ من تطوّر فكرة المساواة والحرّية والعدالة، وصولاً إلى المواطنة الكاملة والتامّة باتجاه المواطنة العضوية أو الديناميكية، خصوصاً في النظرة الدونية إلى المرأة، وعدم الإقرار بالتعدّدية السياسية والفكرية والاجتماعية والقومية والدينية، الأمر الذي ينتقص من مبدأ المواطنة.

رابعاً: المواطنة والتربية

يعتبر موضوع التربية على المواطنة موضوعاً جديداً في الفكر العربي المعاصر، خصوصاً بضعف أو شحّ وجود حركة مواطنة في الوطن العربي وإنْ وجدت فلا تزال جنينية أو هي أقرب إلى الإرهاص منه إلى تأسيس «كيانية حقوقية» ذات أهداف محدّدة وواضحة في إطار آليات معلومة، بحيث تتحول المفاهيم إلى حقوق، وهذه الأخيرة إلى تشريعات وقوانين في إطار مؤسّسات وبرلمانات، مثلما يتطلّب الأمر وجود قضاء عادل ومستقل يحميها من التجاوز والانتهاك، في ظل تطبيقات وممارسات بحاجة إلى نقد وتطوير مستمرين، ولا سيّما في ظل دور متميز للمجتمع المدني.

إن فكرة التربية على المواطنة، هي جزء من فلسفة تربوية سوسيو-ثقافية حقوقية عقلانية مدنية عابرة للأديان والطوائف والتكوينات القومية والإثنية واللغوية والسلالية وغيرها، وهي مسألة حديثة في وطننا العربي، حداثة فكرة المواطنة، وحداثة فكرة الدولة.

لذلك، فإن التربية على المواطنة لها دلالات كثيرة:

الدلالة الأولى أن وطننا العربي ما زال في أوّل السّلم على الصعيد العالمي إزاء المفهوم السليم للمواطنة وحقوقها، حيث تزداد الحاجة إلى إثارة حوار وجدل حول الفكرة وأبعادها وغاياتها وسياقاتها، وحشد قوى وطاقات حكومية وغير حكومية، سياسية وفكرية وثقافية ودينية واجتماعية، إضافة إلى مؤسسات المجتمع المدني، لمقاربة المفهوم الذي ارتبط بفكرة الدول العصرية الحديثة، وبالتقدم الذي حصل في هذا الميدان، ولا سيّما في الدول الغربية المتقدمة، حيث هناك تصالح بين الدولة والمواطن، سواءً في نظرة الدولة إلى المواطن أو في نظرة الأخير إلى الدولة، فمسؤولية الدولة لم تعد الحماية فحسب، بل أصبحت الدولة «دولة رعاية» واجبها ووظيفتها الأساسية خدمة المواطن وتحسين ظروف عيشه وتوفير مستلزمات حرّيته ورفاهته. وبالمقابل فإن نظرة المواطن إلى الدولة أصبحت إيجابية هي الأخرى، من حيث احترامه القوانين والأنظمة وعلاقته بالمرافق العامة وحفاظه على البيئة وواجبه في دفع الضرائب وغير ذلك.

أما في البلدان العربية فإن نظرة السلطات إلى المواطن ظلّت تشكيكية ارتيابية في الغالب، إنْ لم تكن عدائية. وبالمقابل فإن نظرة الفرد إلى الدولة استمرّت نظرة سلبية، متربصة، تعارضية، بما فيها إزاء الخدمات والمرافق العامة، خصوصاً في ظلّ ضعف الحرّية والتمييز وعدم المساواة وعدم تكافؤ الفرص وعدم احترام الحق في المشاركة.

الدلالة الثانية تكمن في انشغال بعض المهتمين على صعيد الفكر وحقوقيين وناشطين بفكرة حركة للمواطنة، باعتبارها فكرة راهنية ومطروحة على صعيد البحث من جهة، وعلى صعيد الواقع العملي من جهة أخرى، خصوصاً الأسئلة الشائكة التي تواجهها والتطبيقات المختلفة التي تقف أمامها في مفترق طرق عديدة وخيارات بين مرحلتين: المرحلة الأولى ونموذجها الأنظمة الشمولية التي تكاد تكون انتهت أو تلاشت على الصعيد العالمي، خصوصاً التشبث باحتكار الحقيقة والدين والسلطة والمال والإعلام، لكنها لا تزال قوية ومؤثرة في مجتمعاتنا العربية بأنظمته المختلفة.

ومثلما أوردت تقارير التنمية البشرية، فالمنطقة العربية تعاني نقصاً كبيراً في الحريات وشحّ في المعرفة ونظرة قاصرة في الموقف من حقوق الأقليات وحقوق المرأة وغيرها، أما المرحلة الثانية، فنحن ما زلنا عند بواباتها وكثيراً ما تحدثنا عنها وبصوت عالٍ أحياناً، لكننا ما زلنا متردّدين في الدخول إلى صومعتها، وخصوصاً أن حركة الإصلاح والدمقرطة في الوطن العربي لم تزل تتقدم خطوة وتتأخر خطوتين، ناهيكم بما تركته حركة الاحتجاج والتغيير التي ابتدأت في الوطن العربي منذ عام ٢٠١١، من بعض المخاوف إزاء انفلات العنف واستشراء الفوضى وزعزعة أركان الدولة الوطنية لتيار الإسلام السياسي، وخصوصاً أن الكثير من الكوابح تعترض طريقها، سواءً كانت سياسية أو دينية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية، فضلاً عن ذلك تواجه تحديات مختلفة خارجية وداخلية، مثل الاحتلال والحصار والعدوان، إضافة الموروث الاجتماعي والاستخدام والتوظيف السلبي للتعاليم الدينية على نحو متعصّب ومتزمّت ومغالٍ، ناهيكم بالفقر والجهل والمرض والتوزيع غير العادل للثروة.

ولا تزال فكرة المواطنة في وطننا العربي تتعرّض لتجاذبات داخلية وخارجية، خصوصاً ارتباطها على نحو وثيق بمسألة الهويّة ومستقبلها، لذلك فإن الحوار والجدل بقدر إجلائهما بعض التشوّش والغموض إزاء مستقبل بلداننا، فهما يساعدان في الوقت نفسه على نشر ثقافة المواطنة ويعمقان الوعي الحقوقي بأهميتها وضرورتها وفداحة نكرانها أو الانتقاص منها أو تعطيلها أو تعليقها تحت أي حجة أو ذريعة، وهو بالقدر نفسه يطرح أسئلة ساخنة حول سبل التربية على المواطنة، بما يثير من اختلاف وصراع.

الدلالة الثالثة تتعلّق بـ «الالتباس» النظري والعملي بشأن فكرة المواطنة، ولا سيّما في مواقف الجماعات والتيارات الفكرية والسياسية والقومية المختلفة، الأمر الذي يضع تكوين تصوّرٍ مشترك حولها من جهة وحول الطريق التربوي القويم والأساليب التعليمية الصحيحة لتعميق فكرة المواطنة، في إطار المبادئ الدستورية للدولة العصرية التي تستند إلى سيادة القانون ومبدأ المساواة، مسألة ملحّة وضرورة حيوية، لا يمكن اليوم إحراز التقدم والتنمية المنشودتين بدونها، وهو الأمر الذي يغتني بمساحة الحرية والمشاركة والعدالة، باعتبارها متلازمات ضرورية للمواطنة.

الدلالة الرابعة ترتبط بإشكالات المواطنة والهويّة، والتحدّيات التي تواجههما، فقد بدأت تحفر في أساسات الدولة والهويّة، بحيث يجعل من الواجب إدارة حوار فكري ومعرفي حولها، طالما أنها تدخل في صلب المشكلات التي تواجه المصير العربي، ومعها يصبح جدل الهوّيات أساساً للتعايش والتكامل والتطوّر السلمي للمكوّنات المختلفة، بدلاً من أن يكون مادة للتناحر والانغلاق والتعصب، وتتطلب هذه المسألة الإقرار بالتنوع والتعددية والمشترك الإنساني كشرط لا غنى عنه للهوية الجامعة، مع تأكيد الحق في الاحتفاظ بالهوّيات الفرعية الجزئية، الدينية أو القومية أو الثقافية أو غيرها!

الدلالة الخامسة تتعلّق بالعلاقة الجدلية بين فكرة المواطنة وحقوق الإنسان، خصوصاً بمبدأ المساواة في الحقوق، وبالأخص حق المشاركة في إدارة الشؤون العامة وحق تقلّد الوظائف العليا دون تمييز لأي سبب كان، سواء التمييز الديني أو القومي أو المذهبي أو الاجتماعي أو اللغوي أو الجنسي أو بسبب اللون أو غير ذلك. ويأتي حق المشاركة، في إطار الحقوق الأساسية ونعني بها حق التعبير وحق الاعتقاد وحق التنظيم. ولعلّ هذه الإشكالية هي التي تشكل جوهر فكرة المواطنة، خصوصاً إذا ما اقترنت بالعدل، إذ إن غيابه سيؤول إلى الانتقاص من حقوق المواطنة، ولا تستقيم مواطنة كاملة مع الفقر ومع الأمية والتخلف وعدم التمتع بمنجزات الثقافة والعلم والتكنولوجيا وغيرها.

ليس تجنّياً إذا قلنا إن الفكر العربي لا يزال يعاني نقصاً فادحاً في ما يتعلّق بثقافة المواطنة، وتستمرّ النظرة الخاطئة أو القاصرة إلى مبدأ المساواة، إضافة إلى الموقف السلبي من حقوق «الأقليات» على الرغم من أنني أفضل استخدام مصطلح التنوّع الثقافي والتعدّدية الدينية والقومية والسلالية واللغوية والفكرية والاجتماعية وغيرها، كما تمّت الإشارة إليه، فهي عندي أكثر تعبيراً عن

حقوق ما قصدته الأمم المتحدة في إعلانها عام ١٩٩٢ الخاص بحقوق الأقليات. وأجد في تعبير «الأقليات» إحراجاً و«انتقاصاً» من حقوق أديان أو قوميات، يفترض أن يكون لها القدر نفسه من الحقوق استناداً إلى مبادئ المساواة، وكذا الحال يشمل حقوق المرأة التي لا تزال الثقافة السائدة إضافة إلى منظومة القوانين النافذة بما فيها قوانين الأحوال الشخصية في الغالبية الساحقة من البلدان العربية، تنتقص منها.

ولا يزال الكثير من التيارات والاتجاهات السائدة في السلطة والمجتمع يتمسك بالنظرة التسلّطية لعلاقة الدولة بالمواطن، الفرد، الإنسان، الذي هو شخص وكيان له أهلية قانونية. ففي الكثير من الأحيان يُنظر إلى حقوق المواطنة، إما باعتبارها هبة أو منّة أو مكرمة من الحاكم، يكون الأفراد عنده رعايا لا مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات. ويرتبط مثل هذه المسألة بأفكار ماضوية لعلاقة الحاكم بالمحكوم، تلك التي تم تبريرها تارة على أساس نظرية التفويض الإلهي، وأخرى على أساس وراثي كما هي الأنظمة الملكية، ولا سيّما المطلقة، وثالثة باسم الشرعية الثورية المستندة إلى الدين أو الطبقة أو القومية والدفاع عن مصالح الثورة والأمة بوجه أعدائهما، على حساب الشرعية الدستورية وسيادة القانون ومبدأ المساواة.

الدلالة السادسة ارتباط فكرة المواطنة ارتباطاً عضوياً بالمفهوم الحديث للتنمية. ولعل- أحد الأركان الأساسية للتنمية يقوم على نشر التعليم وثقافة المساواة وعدم التمييز والقضاء على الفقر وغيرها من الحقوق. لذلك تصبح التربية جزءاً لا غنى عنه للمواطنة من جهة مثلما هي عنصر حيوي للتنمية من جهة أخرى، الأمر الذي يحتاج إلى مفاهيم تربوية جديدة وأساليب حديثة، ولا سيّما في ظل قيم المواطنة.

إن الحوار والجدل حول فكرة التربية على المواطنة لا ينبغي أن يقتصرا على محافل فكرية محدودة، لهذا ينبغي أن ينتقلا إلى منابر متنوّعة، ولا سيّما الجامعات ومراكز الأبحاث وإقامة منتديات فكرية وثقافية وإشراك أوساط من النخب والمختصين، إضافة إلى مؤسسات المجتمع المدني والبرلمانات والحكومات في الآن ذاته، ناهيكم بقطاعات شعبية وخصوصاً من النساء ومن التكوينات الثقافية، وبمساهمة حيوية من جانب الإعلام، ولا سيّما الفضائيات في ظل ثورة الاتصالات والمعلومات وبفضل الإنترنت والكومبيوتر. يمكن أن يؤدي الحوار دوراً كبيراً في زيادة الاهتمام بفكرة المواطنة أولاً، ومن ثم كيف يمكن تنمية قدرات الأفراد والمجتمع عبر التربية وقيمها الجديدة وتعزيز أركانها وصولاً إلى ما نطلق عليه مفهوم المواطنة العضوية، في إطار تفاعل ديناميكي لا انفكاك بين عناصره ومكوناته ولا انتقاص من أحدها لهويّات متعدّدة ومتعايشة، فرعية وعامة.

الفصل الثالث

الهويّة والمواطنة والمنفى(*)

أولاً: المنفى: اختيار أم اضطرار؟

باستعادة رسالة الجاحظ **الحنين إلى الأوطان**[1] وهو الجدّ الأقدم للمثقفين العرب والمسلمين، ندرك حقيقة المعاناة الإنسانية للمهاجرين أو المهجّرين أو المنفيين في عالمنا المعاصر، سواءٌ ما يتعلّق بالمكان والذاكرة من جهة، أو ما يتعلّق بالهويّة والثقافة بشكل عام، وأدب المهجر، بشكل خاص، من جهة ثانية.

وإذا كانت العولمة اليوم قد جعلت عالمنا الشاسع والمترامي الأطراف، قرية صغيرة، فإنها بهذا المعنى أعطت فيه للمنفى ولثقافة المهجر أهمية كبيرة، لم يكن يتمتّع بها من قبل، ولم يعدْ بالإمكان في ظل ثورة الاتصالات والمواصلات وتكنولوجيا الإعلام والمعلومات والطفرة الرقمية «الديجيتل» منع التواصل والتفاعل والتشارك والتداخل بين الوطن والمنفى، وبين المهاجر وثقافته الأصلية، وبين الثقافات والحضارات المختلفة والمتنوّعة، وصار من غير المجدي للدول والحكومات حجب المعلومة والرأي والقصيدة والرواية والمقطوعة الموسيقية والكتاب واللوحة، لأنها تصل بسرعة الضوء أو أسرع منه في الكثير من الأحيان.

مع كل هذا التطوّر الهائل يبقى هناك شيء مختلف بين الوطن والمنفى، حيث يعيش المهاجر خارج بيئته وثقافته المجتمعية ولغته الأصلية أحياناً، حتى وإن حافظ عليها، وتلك مسألة تحتاج إلى

(*) الأصل في هذه المادة هو مساهمة للباحث كان قد نشرها في مجلة العاصمة (قسم اللغة العربية)، التي تصدرها الكلية الجامعة في إقليم كيرالا (الهند)، ترونتبرام، مج ٣ (٢٠١١)، بعنوان: «الهويّة وأدب المنفى»، كما شارك ببحث في أعمال ندوة مجلة العربي، بعنوان «الثقافة العربية في المهجر»، الكويت، بتاريخ ١٢ ـ ١٤ آذار/مارس ٢٠١٢، وقد أجرى الباحث تكييفاً على البحثين ليخرجا بهذه الصورة.

(١) انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **رسالة الجاحظ**، تحقيق طه الحاجري (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١)، ج ٢، رقم ٣٨٧.

تبصّر وتفكّر، خصوصاً ونحن نتحدّث عن الثقافة العربية في المهجر، سواء في جانبها الإيجابي أو في بعض جوانبها السلبية أحياناً.

في كتابه **تأمّلات المنفيين**[٢] يعرّف الصحافي البريطاني جون سمبسون المنفي بالقول «هو الشخص الذي لا ينسجم مع مجتمعه»، ثم يعدّد ست مجموعات من المنفيين لأسباب سياسية أو دينية أو قومية أو قانونية أو نفسية أو اقتصادية أو غير ذلك. ولعلّ هذه الشمولية في أسباب الهجرة أو التهجير أو النفي، سواءٌ كانت قسرية أو طوعية أو «منزلة بين المنزلتين» تغنينا عن الدخول في دلالات المصطلح لغوياً وواقعياً، حيث أخذت تتدفّق المجموعات والكتل البشرية الهائلة في عملية هروب جماعي أحياناً، بسبب الحروب الخارجية والنزاعات الداخلية المسلّحة والخوف من الاضطهاد الإثني والديني والمذهبي، بأبعاده الإنسانية: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والنفسية، وهكذا ازدحمت بلدان المهجر بعشرات، بل مئات ثم آلاف من المثقفين العرب وعلى دفعات مختلفة ومن بلدان متنوّعة وإن تباينت الظروف.

وفي المهجر هناك حياة جديدة يحاول المهاجر أن يتكيّف على العيش فيها، مكتسباً عادات جديدة حتى وإنْ ظلّ محافظاً على عاداته وتقاليده وطريقة عيشه ومأكله وملبسه، لكن للمجتمع الجديد أوضاعاً مختلفة تفرض على الإنسان التواؤم معها. وإذا كانت الظروف الجديدة ضاغطة على المهاجر بوجه عام والمثقف بوجه خاص نظراً لحساسيته وانشغالاته الإبداعية، فإن هذه الحياة تكتسب ملمحاً جديداً، فبقدر ما هي موجودة وقائمة، فإن المثقف يحاول أن يصنعها على طريقته ومثلما يريد، وخصوصاً إذا تمتّع بالحرّية المفقودة، ولا سيّما سعيه للحفاظ على لغته وثقافته، حتى وإنْ اكتسب لغة أخرى وكتب فيها وتعمّق في الثقافة المستقبِلة (بالكسر)، وهكذا تنشأ ثقافة جديدة في المهجر لها سماتها وتحدياتها وبيئتها وعناصرها.

لقد شملت الهجرات العربية الأولى (في القرن التاسع عشر) مثقفين مثل جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحاني وآخرين، الذين أسّسوا «**الرابطة القلمية**» في نيويورك، وقد أقاموا صلات مع أدباء الوطن وكانوا الأكثر شهرة قياساً بالأدباء الذين هاجروا إلى أمريكا الجنوبية، ولا سيّما إلى البرازيل مثل شفيق المعلوف وإلياس فرحات وجبران سعادة وغيرهم الذين أسسوا «**العصبة الأندلسية**».

وكان المنفى آنذاك أقرب إلى «الاختيار» حتى وإنْ كان اضطراراً، لأسباب اقتصادية في الغالب أو بسبب الفتن الطائفية، ويومها كان مقتصراً على عوائل وصلات وعلاقات ومصالح باستثناءات محدودة، مثل هجرة الشاعر العراقي **أحمد الصافي النجفي** إلى إيران بعد فشل ثورة العشرين في

---

(٢) انظر: عبد الحسين شعبان، «المنفى والهويّة والحنين إلى الأوطان،» موقع الحوار المتمدن الإلكتروني، ٢٠٠٨/٧/١٥، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=140942>.

العراق (١٩٢٠)، وبقائه فيها ثماني سنوات وترجمته الشهيرة لرباعيات عمر الخيام، ومن ثم انتقاله إلى سورية ولبنان[٣].

لكن هجرة الخمسينيات والستينيات وما بعدها كانت أقرب إلى الهجرات الجماعية، ولا سيّما الهجرة الفلسطينية القسرية بعد تأسيس دولة إسرائيل في ١٥ أيار/مايو ١٩٤٨ وإجلائها مئات الألوف من السكان الأصليين لعرب فلسطين وانتقال أقسام منهم إلى أوروبا وأمريكا بمن فيهم عدد من الأدباء والمبدعين. وفي السبعينيات وما بعدها شهد لبنان هجرة واسعة، شملت مبدعين ومثقفين وإعلاميين، بسبب الحرب الأهلية وما بعدها.

وكانت الهجرة العراقية الواسعة قد بدأت على خمس مراحل:

الهجرة الأولى بعد ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨ وفي مطلع الستينيات، وخصوصاً بعد انقلاب شباط/فبراير ١٩٦٣، وهي هجرة محدودة جداً ولأسباب سياسية في الغالب.

الهجرة الثانية في نهاية السبعينيات، حيث شملت عشرات الألوف، بمن فيهم بضع مئات من خيرة المثقفين العراقيين بسبب حملة القمع التي تعاظمت في تلك الفترة ضد الحركة الشيوعية واليسار بوجه عام وكذلك التيار الإسلامي، لكن هذه الأرقام تضاعفت على نحو كبير في وقت لاحق.

الهجرة الثالثة وكانت خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨)، وشملت أعداداً كبيرة، خصوصاً من الكرد والمسيحيين وغيرهم، ولكنها كانت في الوقت نفسه هجرة عامة شملت جميع فئات المجتمع وتنويعاته، بسبب ظروف الحرب وما خلقته من تأثيرات سلبية في المجتمع العراقي.

ثم بدأت **الهجرة الرابعة** الكبرى بعد غزو القوات العراقية الكويت وحرب قوات التحالف ضد العراق، وارتفعت وتيرة الهجرة بعد فرض نظام العقوبات الدولي بين عامي ١٩٩٠ و٢٠٠٣، وهي هجرة عامة وشاملة لجميع العراقيين ومن مختلف الفئات الاجتماعية.

أما **الهجرة الخامسة**، فهي التي بدأت بعد احتلال العراق، وخصوصاً بعد عمليات التطهير الطائفي في إثر تفجير مرقَدي الإمامَين الحسن العسكري وعلي الهادي في سامراء عام ٢٠٠٦، حيث شهدت البلاد تمترساً طائفياً واستقطابات مذهبية، فقد شملت مئات الألوف من العراقيين بمن فيهم مئات من المثقفين والأدباء من كل الألوان والانحدارات، وهذه الهجرة لا تزال متواصلة، خصوصاً بعد احتلال داعش محافظة الموصل في ١٠ حزيران/يونيو ٢٠١٤ وتمدّدها إلى مناطق

---

(٣) انظر: عبد الحسين شعبان، سعد صالح: الضوء والظل ـ الوسطية والفرصة الضائعة (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٩)، ص ١٩٢ ـ ١٩٤. وكان الباحث قد التقى الشاعر في الستينيات في دمشق «الشام» حيث كان يزوره في مقهى أبو عجاج، وفي مقهى البحرين في بيروت (قرب ساحة البرج)، وكان الصافي على علاقة وطيدة مع جدّه (لوالدته) الحاج حمود شعبان الذي يلتقيه سنوياً في بيروت أو بحمدون حتى وفاته في بيروت عام ١٩٦٣، وبقي الصافي في بيروت حتى عندما اندلعت الحرب الأهلية اللبنانية، فعاد إلى بغداد عام ١٩٧٦ بعد أن تعرّض إلى إصابة بشظيتين ظل يعاني منهما، إضافة إلى أمراضه المزمنة وتدهور حالته الصحية، فتوفي في العام الذي يليه العام ١٩٧٧.

غرب العراق، وشملت نحو ثلث أراضيه. وقد سجّلت مؤشرات الهجرة ارتفاعاً ملحوظاً في أعداد المسيحيين والإيزيديين، الذين تعرضوا للسبي والاسترقاق، إضافة إلى عمليات النزوح الواسعة، بسبب العمليات الحربية.

وخلال الهجرات المختلفة كان الكثير من العقول والأدمغة العراقية يضطر إلى الهجرة وترك البلاد تحت عوامل مختلفة سياسية واقتصادية واجتماعية وإدارية ووظيفية، ناهيكم بعدم توفّر فرص مناسبة للبحث العلمي، وكان ذلك خسارة مضاعفة للعراق ونهضته وتنميته، التي كانت واعدة في مطلع السبعينيات، لكن اندلاع الحرب مع إيران، ثم مسلسل الحروب لاحقاً، بدّد ثروات البلاد وطاقاته العلمية والفكرية والبشرية.

وشهدت سورية هجرات متعدّدة شملت في الماضي عوائل ومجموعات سكّانية محدودة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وكان للجيل الثاني الذي ولد في المهاجر دور كبير في التلاقح الثقافي، خصوصاً بحمل الثقافتين، أو من ذوي الثقافات المزدوجة. وازدادت الهجرة في أواخر الخمسينيات وبداية الستينيات، وشملت أعداداً واسعة من المسيحيين الذين تناقص عددهم في سورية وجميع البلدان العربية، وخصوصاً في فلسطين حيث كانوا يشكّلون نحو ٢٠ بالمئة من السكان فإنهم اليوم لا يزيدون على ١,٥ بالمئة بسبب سياسات الإجلاء والنفي. أما في سورية فقد تناقص عددهم إلى النصف تقريباً، فبعد أن كانوا يشكلون أكثر من ١٦بالمئة فإنهم اليوم لا يتعدّون أكثر من ٨ بالمئة وهم في تناقص مستمر.

وعرفت سورية ما لم تعرفه في تاريخها من هجرة تكاد تكون جماعية، شملت عدّة ملايين وأصبحت مسألة دولية، إضافة إلى عدّة ملايين من النازحين الذين تركوا مدنهم وقراهم وأماكن سكنهم بسبب اندلاع المواجهات المسلحة، ولا سيّما بعد سيطرة داعش على مناطق واسعة من البلاد.

كما شهد لبنان هجرة واسعة وخصوصاً للمسيحيين، حيث بلغت حسب بعض التقديرات نحو ٧٠٠ ألف مسيحي، وفي العراق تناقص عددهم خلال السنوات الخمسين الماضية ولم يعودوا يشكّلون أكثر من ٢ في المئة من السكان بعد أن كانت نسبتهم أعلى كثيراً عند تأسيس الدولة العراقية عام ١٩٢١. وكانت المسيحية العربية بشكل خاص والمسيحية الشرقية بشكل عام قد أدّت دوراً كبيراً في حركة النهضة العربية وفي تجديد الفكر العربي منذ القرن التاسع عشر والقرن العشرين.

لقد اتّسعت وتنوّعت أسباب الهجرة، ولا سيّما للأدباء والمثقفين بشكل عام. وحسب المفكّر الأمريكي الياباني الأصل فرانسيس فوكوياما أصبحت الهجرة ظاهرة مقلقة، بل مهدّدة للاستقرار العالمي، ولا سيّما للغرب بشكل خاص، وكان قد حذّر من تعاظم مشكلة المهاجرين واللاجئين، في كتاب **نهاية التاريخ وخاتم البشر**[٤] حين أعلن منذ أواخر الثمانينيات سيادة الليبرالية، كنظام

(٤) انظر: فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر (القاهرة: مركز الأهرام، ١٩٩٩).

سياسي واقتصادي على المستوى العالمي، معتبراً مشكلة تدفق المهاجرين من بلدان الجنوب «الفقير» إلى بلدان الشمال «الغني» أحد التحدّيات التي تواجه العالم المعاصر إضافة إلى النفط والإرهاب.

وقد أضاف المفكر الأمريكي صمويل هنتنغتون في كتابه **صراع الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي**[٥] بعداً جديداً على الفكرة، مفاده أن العدو المحتمل والتحدّي الأساسي لعالم ما بعد انهيار الأنظمة الشيوعية في بلدان شرق أوروبا والاتحاد السوفياتي سيكون «الإسلام» الذي يشكل تهديداً خطيراً لظفر الليبرالية على المستوى العالمي، على أساس نظريته المعروفة بصدام الحضارات وصراع الثقافات.

ومع تعاظم مشكلات اللاجئين والمهاجرين والمنفييّن تبرز العديد من الإشكاليات مثل: الهويّة؛ مسألة الاندماج وتفرّعاتها؛ وقضية الخصوصية الثقافية والقومية والدينية. وكان هنتنغتون قد اعتبر الصراع الأساسي هو بين الحضارات والثقافات، وهو الأمر الذي ساد بشكل خاص بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر الإرهابية الإجرامية في الغرب، الأمر الذي أعاد موضوع الهويّة والاندماج والخصوصية الثقافية إلى الواجهة، في سلسلة من أفعال وقوانين تم تشريعها في الغرب، وفي ردود فعل برزت من جانب المهاجرين أو من جانب حركات دينية أصولية استغلّت بعض الإجراءات التعسفية في الغرب لتعيد إنتاج حتميات الصراع التناحري منظوراً إليه من زاوية أخرى، وهي الوجه الآخر لأطروحات فوكوياما وهنتنغتون وبيان المثقفين الستين الأمريكان بعد أحداث أيلول/سبتمبر ٢٠٠١.

وإذا كان موضوع علاقة الحضارات والثقافات مطروحاً استراتيجياً على المستوى الكوني، فإنه يواجه المثقفين، ولا سيّما المهاجرين على المستوى الفردي أيضاً. وتظهر هذه القضية على نحو واضح وربما صارخ بالنسبة إلى الجيل الثاني أحياناً، حيث تبدأ بمواجهة المشكلة الأكبر مع البلدان المضيفة (المستقبِلة)، خصوصاً في موضوع الهويّة والاندماج، وقد تتحوّل إلى احتدام محموم فيه الكثير من المفارقات، ابتداءً من الاعتراف ومروراً بمواجهة التميز، وانتهاءً بمسألة الخصوصية الثقافية، بكل جوانبها القانونية والاجتماعية، وعلى أساس التنوّع والتعددية.

ثانياً: الأدب ورحلة المنفى

كتب الشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي في منفاه الخمسيني والستيني قصائد مفعمة بغنائية رقيقة وصوفية عقلانية متألقة، راسماً صوراً أليفة بألوان منسجمة، ولعلّ ذلك أراده تواصلاً مع الوطن أكثر من كونه تعبيراً عن الفَقْدْ واللّوعة والحزن، وهذا ما ظهر في «**النور يأتي من غرناطة**» وفي «**بستان عائشة**»، وهو من أجمل دواوينه، وكذلك صوفياته عن ابن عربي. وعلى نحو مختلف كتب

(٥) انظر: صموئيل هنتنغتون، **صراع الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي** (القاهرة: الدار الجماهيرية، ١٩٩٦).

الشاعر سعدي يوسف عن منفاه الأول في الجزائر، وخصوصاً في مجموعته الشعرية **الأخضر بن يوسف**، حين حظر المنفى باعتباره واقعاً ظلّ من خلاله يتهجّى الوطن كحلم متواصل:

يبلّل ماؤه طعم الوسادة في ليالي النوء والحسرة
ويأتي مثل رائحة الطحالب، أخضر الخطوات
يمسح كفيّ اليمنى
بغصن الرازقيّ:
أفقْ
أنا النهر...
ألستَ تحبّني؟
أولم تردْ أن تبلغ البصرة؟
بأجنحة الوسادة، أيها النهر
أفقتُ، أفقتُ
فوق وسادتي قطرة
لها طعم الطحالب...
إنها البصرة.

أما مظفر النواب فقد كان يجد: «**المنفى كالحب**»/يسافر في كل قطار أركبه/
في كل العربات أمامي.
أو كما يقول:
يجي يوم إنلم [نجمع] حزن الأيام
وإثياب الصبر
وإنردْ لهلنا [لأهلنا]
يجي ذاك اليوم
لجنْ [لكن] آني خايف
كبلْ [قبل] ذاك اليوم
تاكلني العجارب [العقارب]
ويودّع مظفر النواب كل أوجاعه ومنفاه وحزن روحه بالقول:
يجي ذاك اليوم
وإذا ما جاش [لم يأتِ]
إدفنوني على حيلي [طولي]
وكصتي [جبهتي] لبغداد ...

لعلّي هنا أتوقّف عند رواية الكاتب والروائي الفلسطيني غسان كنفاني **رجال في الشمس**[٦] في الحديث «عن رحلة النفي أو الهجرة أو اللجوء». كيف قُدّر لهؤلاء الرجال الذين بقوا في الصهريج ينتظرون موتهم ببطء ويأس وحتى دون حراك، فبدلاً من فتح باب الفرج، انفتح لهم باب القبر بكل صمته وظلامه. وبإيحاء كنفاني الذي كان منولوجه الداخلي عالي النبرة، يخاطب هؤلاء الرجال لماذا لا تصرخوا؟ لماذا لا تدقوا كي يسمعكم من بالخارج؟

كان خوفهم في اكتشافهم من جانب سلطات الحدود العراقية ـ الكويتية وهم يجتازون مفرق سفوان، هو الذي دعاهم إلى الصمت، الإذعان، وإلى الموت انتحاراً إذا جاز التعبير. إن صمتهم وعدم حراكهم سببه الخوف من ضياع فرصتهم في الهجرة، فبعد النفي الأول من الوطن كان البحث عن منفى جديد مؤقت ولو للعمل، ولم يخطر ببالهم أنهم يرحلون هذه المرّة إلى المجهول، إلى العالم الآخر وقد عانى كثير من الأدباء مصائر مختلفة ووقعوا فريسة لأعمال نصب واحتيال، بل كان العديد منهم ضحايا في رحلة منفى قاسية.

إن مأساة الفلسطيني التي صوّرها غسان كنفاني ببراعة تتكرّر يومياً وبصورة دراماتيكية مرعبة أحياناً، ولا يكاد يمرّ أسبوع أو شهر إلّا ونسمع موتاً جماعياً، غرقاً أو اختناقاً أو ضياعاً، فالكوارث الطبيعية وحرّاس الحدود والشواطئ يقفون بالمرصاد، والمشهد يستمر: قوارب وبواخر وحافلات وقطارات .. مهرّبون وسماسرة، ضحايا ومنفيّون، سجون واحتجاز... وقصص لا تنتهي عن بلدان الرعب والحروب والجوع وهدر الكرامة.

لم تكن مأساة دوفر التي راح ضحيتها ٥٦ مهاجراً (عام ٢٠٠٠) أو موت ٧١ إنساناً اختناقاً في حافلة كانوا يختبئون فيها بالنمسا، أو غرق عبّارات بالقرب من الشواطئ الليبية أو الإيطالية أو اليونانية أو التركية أو غيرها، إلا بعضاً من الشهادات اليومية عن الموت البطيء لضحايا مجهولين وانكسار آدميات وإذلال بشر. هكذا تتحوّل الجنان الموعودة إلى كوابيس، وحرّاس الحدود والمطارات والموانئ يقفون سدّاً منيعاً أمام (زحف الجراد) على الأرض الخضراء، وتعرض شاشات التلفاز صوراً بشعة، ولكنها للأسف أصبحت مألوفة وقد لا تثير الاهتمام والتعاطف المطلوب، لجثامين لفظها البحر وأخرى تجمّدت وضحايا مطاردات وإصابات عبر الحدود والأسلاك والموانئ والحواجز واستغاثات أدباء ومثقفين... ومعها برزت أصوات جديدة تندّد بالهجرة وتطالب بالتشدّد إزاءها، بل وتدعو إلى طرد اللاجئين والمهاجرين، من البلدان المستقبِلة.

مع الاستقرار المؤقت والاندماج الجزئي في المجتمع الجديد، تبدأ مشكلات المهاجرين والمنفيّين الحقيقية. وتظل هواجس الروائي الألماني أريش ماريا ريمارك قائمة في **ليلة لشبونة**[٧]. فالمهاجر كثير الشك، منغلق في مجموعات، يثير ريبة أهل البلاد الأصليين أحياناً، ويتعامل مع

---

(٦) انظر: غسان كنفاني، **رجال في الشمس** (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٦٣).

(٧) انظر: أريش ماريا ريمارك، **ليلة لشبونة**، ترجمة ليلى نعيم، سلسلة ذاكرة الشعوب؛ ١٣ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١).

العالم الخارجي في الكثير من الأحيان بمنظار أمني، ويعاني فقدان هوّيته الأصلية، وعدم قدرته على التكيّف مع الهويّة الجديدة.

وحتى لو حصل الأديب المنفي على جنسية البلد المستقبِل (المضيف) بعد سنوات من إقامته فيه، فإنه يظل يعاني ازدواجية الجنسية فيما بعد، ولا سيّما أنها في أحد تعبيراتها تواجه ازدواجية المواطنة أحياناً، وهذه تثير نوعاً ملتبساً من ازدواجية الهويّة.

إن أهمية كتاب **إدوارد سعيد، خارج المكان**[٨] لا تتأتّى فقط من أسلوبه المشوّق والممتع أو من سرده الدرامي، وليس بسبب مضمونه أيضاً، بل لكونه يمثّل أو يجسّد إحدى شهادات العصر المهمة عن حدث لا يزال يؤرّق الضمير الإنساني، فقد استطاع إدوارد سعيد وهو أحد أبرز المثقفين العرب الموسوعيين في القرن العشرين أن يخاطب العقل «الآخر»، ويتحدّث عن تجربة اقتلاع شعب من أرضه ورميه خارج المكان في محاولة لمحو ذاكرته ومصادرة تاريخه وإقصاء مستقبله.

وكان إدوارد سعيد وهو «المثقف المغترب» الأخطر بالنسبة للحركة الصهيونية، حيث فهمت الأخيرة ماذا يعني كتابه الأول **الاستشراق**[٩] وهو ما حدا ببعض قادتها على تحسّس استمرارهم ووجودهم في فلسطين عند قراءة هذا الكتاب الذي صدر عام ١٩٧٨.

في كتاب **خارج المكان** عبّر سعيد عن ازدواجية الهويّة، أو الهويّة المزدوجة، المختلفة والمؤتلفة لديه، على نحو مثير. والكتاب محاولة لإحياء الذاكرة، لإبقائها حيّة، والبحث في التفاصيل الصغيرة، التي تشكّل عوالمها، مهمةً أساسيةً يستعيدها المنفيون واللاجئون.

خارج المكان هو بحث في الهويّة، رغم العواصف، والتنقّلات والهجرات والثقافات، فالهويّة ظلّت تشكل الهاجس الذي يطلّ برأسه ويلوح بصورة عفوية ودون استحضار مسبق.

وقد سبق **لأمين معلوف** الروائي اللبناني العالمي الذي منح أعلى وسام فرنسي مؤخراً أن تحدّث عن موضوع الهويّة في كتابه **الهويّات القاتلة**. وقد مثّل هو شخصياً هذا البعد المتحرّك في الهويّة بحمله الثقافتين العربية والفرنسية وقدرته على أن يكون جسراً للتواصل[١٠]، من دون أن يعني ذلك تجاوز المعاناة الإنسانية الفائقة، ولا سيّما في التعبير عن تلك الهوّيات المزدوجة، بل المتعددة والمتنوّعة.

ثالثاً: الهويّة والذاكرة

أتذكّر حديثاً للقاضي **يوجين قطران** وهو أول قاضٍ فلسطيني عربي في بريطانيا كان قد مضى على وجوده فيها آنذاك نحو خمسة عقود من الزمان، كيف تحدّث في ندوة عن اللّاجنسية في

(٨) انظر: إدوارد سعيد، **خارج المكان**، ترجمة فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٠).
(٩) انظر: إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة محمد عناني (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨).
(١٠) انظر: أمين معلوف، **الهويّات القاتلة** (بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٤).

الوطن العربي، أقامها مركز أكسفورد لدراسات اللاجئين والمنظمة العربية لحقوق الإنسان ومركز شمل اللاجئين والشتات الفلسطيني في رام الله ٢٠٠٠، عن تجربته المثيرة للنفي وازدواجية الهويّة والولاء والانتماء والمواطنة والجنسية، كيف أراد أن يحضر حفل زفاف أخته في السودان في أواسط الخمسينيات، بجواز مرور بريطاني، وكيف كان الحصول على الفيزا من أصعب القضايا.

تحدّث عن إشكاليات عاناها «قطران» مثلما عاناها المهاجرون والمنفيون قبل اكتساب جنسية البلد المضيف. والذي يهمّنا هنا المواطنة والهويّة والذاكرة، التي تختلط وتتقارب وتتباعد وتؤثر، بل وتضغط على المنفي أو المهاجر المبدع وثقافته وإنتاجه، ولا سيّما على وعيه إزاء النظر للقضايا والإشكاليات.

إن صورة حياة المنفيين والمثقفين بشكل خاص، سواءٌ الألمان خلال الحرب العالمية الثانية وقبلهم المهاجرون الروس في العشرينيات؛ وفي أواخر الأربعينيات والخمسينيات المهاجرون الإيرانيون واليونانيون؛ وفي السبعينيات التشيليون وبشكل خاص في التسعينيات؛ وفي السبعينيات أكراد العراق وفي أواخرها المثقفون العراقيون المنفيون الذين استمروا في الهجرة حتى الآن وبأعداد كبيرة كما تمت الإشارة إليهم؛ هذه الصورة هي صورة الهواجس الدائمة والهموم والشكوك والانكسارات. هذه كلّها تمثّل حياة المثقفين المهاجرين في كل مكان: البحث عن وثيقة؛ باسبورت؛ مكان آمن؛ الابتعاد من الاحتكاك برجالات السلطة ومؤسساتهم؛ تحاشي المشكوك بأمرهم؛ الدعايات والإشاعات المبثوثة في كل مكان جدل الهوّيات أو الهوّيات المتعددة، المتفاعلة، المختلفة والمؤتلفة، وما تسبّبه أحياناً من تمزّقات.

إن خير من عبّر عن هذه الحالة من الصراع والتناقض والتألق كتاب إدوارد سعيد **خارج المكان** الذي أعود إليه وهو يستحق وقفة خاصة، فقد سجّل حياته من خلال العلاقة المركّبة والمزدوجة بين الوطن والمنفى. فقد حاول الاستعاضة أحياناً عن فلسطين بمصر ولبنان، لكن فلسطين ظلّت الفضاء الذي تسبح في أجوائه الذكريات الأولى ومراتع الصبا والنشأة، ولكنه مع الفضاء الجديد الذي وجد نفسه فيه بعد هجرته إلى الولايات المتحدة، ظلّ الهاجس الأول يسري معها أينما ذهب وحيثما ارتحل.

خارج المكان مثّل جسراً بين ماضٍ لا يمكن أن يُنسى وبين حاضر لا يمكن أن يدوم، وبينهما صور وانعكاسات وأحداث ووقائع ومؤامرات وآمال وحروب. ولكن الذاكرة تظلّ قائمة وكأنها تعيش واقعاً هو استمرار بحثها عن هويّة ومكان وأرض ووطن مسلوب. لعلّها الهويّة اللقاحية على حد تعبير الباحث التراثي **هادي العلوي**، الذي ظل يردّد أنه سليل الحضارتين الصوفية (العربية - الإسلامية) والتاوية (الصينية)، ولا سيّما انتسابه إلى لاوتسه مثلما هو منتسب إلى الحلّاج.

لم يكن إدوارد سعيد بعيداً من جبرا إبراهيم جبرا حين تحدث في **البئر الأولى**[11] عن نشأة الطفل والتشكّل الأول لذاكرته وما استقرّ فيها من تفاصيل ولم يكن من الممكن محوها أو التجاوز عنها، فقد حفرت في قاع الذاكرة وهي ما لا يمكن إهماله.

في حديث خاص مع الشاعر الكبير الجواهري، سألته عن المنفى: ماذا كان هناك يا أبا فرات: فردوس الحرية أم زمهرير الغربة؟ بعد فترة تأمّل سحب نَفَساً عميقاً من سيجارته فأجاب، الاثنان معاً أي والله الاثنان معاً. لكن تجربة الجواهري تكاد تكون مختلفة عن التجارب التي جرى ذكرها، فالجواهري الذي عاش ثلث حياته البيولوجية ونصف حياته الإبداعية في المنفى، كان قد تشكّل واكتمل في الوطن، وظلت الهويّة التي يبحث عنها تمثّل هاجس الحرية التي جعلها تشكل همّاً يومياً له، مثل همّ الغربة والمنفى والابتعاد من الوطن[12]، وهو أمرٌ مختلف حين يحمل المرء الثقافتين: الثقافة الجديدة للدول المستقبِلة؛ والثقافة القديمة أي العربية ـ الإسلامية (الوافدة بالنسبة للمجتمع الجديد). لكن هذه الميزة تتحوّل إلى صراع داخلي أحياناً، وربما إلى فقدان البوصلة، إلى درجة التشظي.

وإذا كان الأمرُ يتعلق بالثقافة العربية في المهجر، فإن الشاعر مصطفى جمال الدين[13] يرسم لنا صوراً أخرى تتعلّق بالهجرة إلى الثقافة العربية، وذلك عند حديثه عن أحد مصادر الثقافة النجفية، التي تتعلّق بثقافات الوافدين الذين يأتون للدراسة في جامعة النجف الشهيرة التي مضى على وجودها أكثر من ألف عام، وهم من الإيرانيين والأتراك والأفغان والهنود والباكستانيين، إضافة إلى الوافدين من بعض الأقطار العربية، الذين يجدون أنفسهم في أجواء تستوجب التلاقح والتفاعل إلى درجة الانغماس بالثقافة العربية.

وإذا كان مثل هذا الأمر مفهوماً أو حتى مقبولاً، فإن نقيضه يثير إشكاليات حقيقية ومعاناة فعلية، ثقافية واجتماعية ونفسية بالنسبة إلى المنفى أو بالنسبة إلى مجتمعه الجديد، وبخاصة إلى الشباب، ولا سيّما إذا دخل الدين عنصراً في الموضوع، فإن هناك الكثير من عوامل عدم الاندماج الموضوعية والذاتية قد تدخل على الخط، ويزداد الأمر تعقيداً بالنسبة إلى المرأة في ظل العقلية الشرقية والأبوية «الإسلامية» التقليدية التي تظل تفعل فعلها في حياة المهاجرين والمنفيين إلى وقت طويل وربما تتجدد بأشكال وأساليب تزيد التمسّك بها على نحو يبدو كثير الغرابة والتعقيد، وخصوصاً في أوروبا أو في الغرب عموماً.

لذلك بدأت بعض الظواهر الغريبة والمستنكرة تظهر في الغرب أحياناً، مثل القتل غسلاً للعار أو إجبار الشابات على الزواج دون اختيارهن أو حتى في سن قاصرة أو ختان الإناث أو غير ذلك، الأمر الذي يتعارض مع القوانين السائدة، فضلاً عن تعارضه مع اللوائح الدولية لحقوق الإنسان.

---

(١١) انظر: جبرا إبراهيم جبرا، **البئر الأولى** (لندن: دار الكشكول، ١٩٨٦).
(١٢) انظر: عبد الحسين شعبان، **الجواهري: جدل الشعر والحياة**، ط ٢ (بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٨).
(١٣) انظر: مصطفى جمال الدين، **الديوان** (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥).

وبالمقابل هناك محاولات للتجاوز على الخصوصية الثقافية والدينية، ولا سيّما في موضوع خلع الحجاب وإصدار قوانين مشددة بهذا الخصوص، تفرض غرامات على المحجّبات.

لم يستطع روائي كبير مثل غائب طعمة فرمان الذي عاش المنفى طوال أكثر من ثلاثة عقود أن يكتب رواية عن المنفى. ظل هاجسه الوطن، حيث ولد وترعرع وعاش شبابه الأول، وظلّت شخصياته ذات ملامح بغدادية حادة أحياناً.

لم يتمكن المنفى منه، على الرغم من أنه أعطاه فضاء الحرية. وعلى العكس منه كان برهان الخطيب الذي عاش في المنفى أكثر من ثلاثة عقود في موسكو ودمشق واستوكهولم، قد خصص أعماله الروائية عن الغربة والنفي والبحث عن الهويّة وقد بلورها في روايته **الجنائن المعلّقة** وهي تصوّر الشتات العراقي في الأعوام الأربعين الأخيرة. وروايته هذه هي استمرار لرواياته **بابل الفيحاء والجسور الزجاجية وليلة بغدادية وحب في موسكو**.

في سؤال لمجلة **الوطن العربي**[١٤] يقول الخطيب: للمهجّر أو للمغترب وجهان ظاهر وخفي. الأول مبهرج والثاني كالح. حياة المهجر تكشف لي عن وجه شنيع أحياناً، وهناك صعوبات وضغوط حاولت كسري. ويضيف: إمّا التأقلم والذوبان أو الصمود أمام الصعوبات والضغوط ومجابهة احتمال التحطّم... خياري هو المجابهة وتجديد النفس بدلاً من تذويبها أو تحجّرها.

الهرب من فجيعة الوطن لا ينبغي أن يجعلنا نسقط في فجيعة الغربة. والثقافة إذاً فرصة لتطوير ومعرفة الذات لمواجهة المنفى وتجاوز الكسل بالإبداع حسب الخطيب. لكن هل يكفي ذلك لكي نتمسّك بالهويّة؟ أليس ثمّة همّ إنساني يتشكل بمعزل عن الإرادة وبخاصة للجيل الثاني يؤثر في لغتهم وهوّيتهم، ولا سيّما من ولدوا في بلدان المهجر وترعرعوا فيها واكتسبوا ثقافتها وكتبوا وأبدعوا بلغتها، فماذا يمكن أن يعتبر أدبهم؟ وهو سؤال كبير ومهم لا يتعلق بالرغبات، بل لا بدّ من أخذ الواقع بنظر الاعتبار.

في حوار أداره **المنتدى الأورومتوسطي**[١٥] وحضرته نخبة متميزة من المثقفين، قال **أسامة الشربيني** في معرض معالجته ظاهرة الازدواجية: حين أكون في المغرب أشعر بأنني مغربي وعربي ومسلم، وحين أكون في بلجيكا أشعر بأنني بلجيكي وأوروبي وجزء من الثقافة الغربية. وهنا يثار تساؤل مشروع: وهل المكان هو الذي يحدد الهويّة؟ أم أن الهويّة التي تكونت وترسّخت واكتسبت تظهر على نحو جلي في بيئتها الحقيقية، حيث المكان والاستمرار والتفاعل؟

وقد واجه الكاتب على نحو عقدين من الزمان بشكل شبه يومي حالات تعدّ بالآلاف بخصوص المهاجرين والمنفيين واللاجئين العراقيين والعرب، وذلك أثناء رئاستي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان في بريطانيا. وكان العراقيون يشكّلون أكثر من ٨٠ بالمئة من هذه الحالات. فضلاً عن

---

(١٤) انظر مقابلة مع برهان الخطيب، في: **مجلة الوطن العربي** (٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٠).

(١٥) وهو الحوار الخاص بالشمال والجنوب، وقد انعقد في مدينة الرباط في شهر تشرين الأول/أكتوبر العام ٢٠٠٠ وشارك فيه الباحث.

ذلك فقد عاش هو نفسه تجربة المنفى لعقدين كاملين من الزمان، وإن كنت على اتصال مستمر بالوطن وضمن الفسح والمساحات المتاحة، لكن الأمر استمر حتى بعد سقوط النظام السابق، حيث بدأت معاناة جديدة للعراقيين في الداخل والخارج، وبدأت مرحلة نفي جديدة أو اغتراب من نوع جديد، قوامه نحو مليونين جديدين من المهاجرين في البلدان المجاورة والمنافي البعيدة، ومثلهم في بدايات العام ٢٠٠٦ و٢٠٠٧ من النازحين بالداخل (خصوصاً بعد احتلال داعش للموصل في ١٠ حزيران/يونيو العام ٢٠١٤)، ولا سيّما بضعف الهويّة الوطنية العراقية أو تصدّعها وصعود النزعة الطائفية والإثنية وارتفاع رصيد الهوّيات الفرعية على حساب الهويّة العامة، بفعل التنكّر والتهميش الطويل الأمد، الأمر الذي وجد متنفساً له لعب عليه أمراء الطوائف كثيراً، ودفع العراق ثمنه باهظاً.

وإذا كانت هناك من معاناة للثقافة العربية في المهجر، وخصوصاً للمثقفين، فهو ما يمكن أن نتمثّله من خلال بيتين من شعر الحلّاج الذي نختتم به هذا الفصل، والذي كان يردّدها وهو يواجه السيف بعد رحلة نفي طويلة يقول:

طلبتُ المستقرّ بكلّ أرضٍ ... فلم أر لي بأرض مستقرّا
وذقتُ من الزمان وذاق منّي ... وجدتُ مذاقهُ حلواً ومرّا

فقد ولد الحلاج حسب ما يروي **المؤرخ الطبري** عنه في مدينة البيضاء في اليمن (حسب ابنه أحمد) وهاجر منها إلى بلدة «تستر» ثم إلى البصرة. ثم رحل إلى بغداد ومنها عاد إلى تستر ثم خراسان، حيث غاب هناك ٥ سنوات مطارداً ومنها إلى «كرمان» وبعدها إلى الأهواز، حيث انتقل إلى البصرة ومنها إلى مكة وعاد إلى البصرة ومن البصرة إلى بغداد. وقد سبقته روايات عن زندقته المزعومة فهجرها إلى حيث واجه حتفه حسبما ورد في كتاب الصحافي والكاتب عبد المنعم الأعسم **الهجرة والتهجير**[١٦].

إن الحرّية هي هويّة الحلاج الرئيسية مثلما هي هويّة اللاجئ، والحرّية في إحدى تجلياتها تظهر في فضائها ألوان ثقافات وتواصل حضارات وعادات شعوب وبشر. فالحرّية إذاً هي الشرط الأول للاجئ والمهاجر والمنفي، وهي القاعدة التي تؤسس عليها الهويّة اللاحقة، ذات البعد الإنساني والتي تمثل المشتركات الإنسانية.

---

(١٦) انظر: عبد المنعم الأعسم، **الهجرة والتهجير** (دمشق: دار الأماني، ٢٠٠٣).

القسم الثاني

دراسات وحوارات في الهويّة والمواطنة

الفصل الرابع

العروبة: الهويّة، المواطنة، الدولة(*)

تمهيد

السؤال الأول الذي قد يتبادر إلى الذهن بعد قراءة العنوان هو:

عن أي عروبة نتحدّث؟ ثم ما هي العلاقة بين العروبة والهويّة؟ وبالتالي ما هي العلاقة بين العروبة والمواطنة، وأخيراً ما هي علاقة العروبة بالدولة؟

إذا كان المدخل الأساس يشير ـ وبطريقة غير مباشرة ـ إلى وجود عروبة متقدّمة وأخرى متعثّرة أو متخلّفة، فإن ذلك سيقودنا بالضرورة إلى البحث في مباني ومعاني التقدّم والتخلّف وما بينهما، فعلى الرغم من عوامل الضعف والهشاشة والتنافر في صورة العروبة الراهنة، إلّا أن عناصر القوة والصلابة والوحدة لا تزال كامنة وغير منظورة، الأمر الذي يدفعنا إلى تفعيل هذه العناصر، ولا سيّما بأبعادها الراهنة والمستقبلية ثقافياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعياً وتاريخياً ودينياً ولغوياً وقانونياً، في سبيل تحقيق بعض من الطموحات العربية المنشودة مثل التنمية والديمقراطية والعدالة.

وإذا كان الهدف من السؤال هو الرغبة في تلمّس الطريق الصحيح، فإن مراجعة التجربة ونقدها سيكونان السبيل الأمثل لتجاوز عناصر الضعف والهزال وتمكين وتعزيز القدرات بما ينسجم مع التطوّر الدولي، ولا سيّما في ميدان التنمية المستدامة التي هي غير النمو الاقتصادي، فهذه، تعني توسيع دائرة الحرّيات وتعزيز وتعميق التوجّه الديمقراطي وتحقيق المساواة بين النساء والرجال، وتمكين المرأة من أداء دورها المتكامل مع الرجل، والحرص على تعميق مفهوم التنوّع الثقافي والتعدّدية القومية والدينية والاعتراف بالحقوق في إطار المواطنة الكاملة، والاستفادة من التطور

(*) في الأصل عنوان هذا البحث هو «العروبة والدولة المنشودة» وقد قدّمه الكاتب إلى ندوة دمشق الموسومة «العروبة والمستقبل» والمنعقدة بتاريخ ١٥ ـ ١٩ أيار/مايو ٢٠١٠ وذلك بدعوة من الدكتورة نجاح العطار نائبة رئيس الجمهورية العربية السورية.

العلمي ـ التكنولوجي وولوج طريق المعرفة، ولعلّ في ذلك الأساس المتين للحديث عن عروبة متطوّرة وعن دور يعزز وينمّي الشعور بالانتماء الحضاري إليها.

إن العروبة كرابطة اجتماعية وإنسانية وجدانية وشعورية أمرٌ موضوعي، أي أن يكون شعور العربي عربياً، والتركي تركياً والفارسي فارسياً والكردي كردياً والروسي روسياً والفرنسي فرنسياً وهكذا، ولكنْ هناك سجال حول الفكرة القومية، ولا سيّما إذا أردنا نقلها من حيّز الأفكار إلى حيّز الواقع، كما حصل في القرن العشرين من محاولات لتقليد الفكر القومي الأوروبي، ما حوّل العروبة إلى أيديولوجيا قومية، وأدّى إلى إحداث نوع من الالتباس والتشوّش بالنسبة إلى انتماء المواطن، وقاد إلى تعميق إحساسه بالتجزئة والانقسام على الذات، أضف إلى ذلك أن تحوّل الفكرة القومية بوصفها «أيديولوجيا» إلى نظام سياسي حمل معه الكثير من مظاهر وممارسات الاستبداد والدكتاتورية والتسلّط، ونجم عنه ردود فعل لا بخصوص تلك الممارسات فحسب، بل إزاء الفكرة القومية العروبية الوجدانية.

كما أدّى التنافس والتناحر غير العقلاني بين أحزاب وأنظمة حملت العروبة عنواناً إلى إضعاف الشعور العام بالانتماء، حتى إن بلدين عربيين يحكمهما حزب يحمل الاسم نفسه ظلّت العلاقات بينهما مقطوعة أكثر من عقدين من الزمان، يضاف إلى ذلك بعض التطبيقات المشوّهة لوحدات قسرية، كما هي محاولة اجتياح النظام العراقي السابق للكويت عام ١٩٩٠، الأمر الذي ألحق أضراراً بالغة بالكويت والعراق والأمة العربية وبحلم الوحدة المنشودة. ذلك بأن الوحدة لا يمكن أن تقوم دون رضا الشعوب العربية المعبّر عنها بصورة شرعية وديمقراطية ولأهداف اجتماعية تحررية.

كما أن الصراع غير الموضوعي بين التيار الاشتراكي الماركسي والتيار القومي العربي الاشتراكي، اللذين يجمعهما أكثر من جامع، أوصل كلا التيارين إلى النكوص والتراجع على نحو ملحوظ، وإنْ كانت هناك أسباب أخرى لا مجال لذكرها، وهذا ما فتح الباب أمام تيارات أخرى ذات اتجاهات متطرّفة ومتعصّبة لتظهر وتطفو على السطح كالتيارات «الإسلاموية» التي تستخدم التعاليم الإسلامية بالضد منها وهو ما نطلق عليه «الإسلاملوجيا». وساد في أحيان كثيرة إسلام التعصّب والغلو والتطرّف والعنف والإرهاب، مقابل إسلام التسامح والتعايش والحوار والسلم والقيم الإنسانية.

علينا إذاً أن نتوقف عند هذا الأمر لندرسه على نحو عميق يفرّق بين تعاليم الإسلام السمحاء وبين الاتجاهات المتطرّفة والمتعصّبة التي تتحدث باسمه أو تصدر الفتاوى نيابة عنه. وإذا كانت ثمّة مراجعات أولية قد جرت على صعيد الفكرين الاشتراكي الماركسي والاشتراكي القومي العروبي، فإن الحاجة تزداد إلى إعادة قراءة نقدية جوهرية عميقة وجريئة لمضمون وممارسات التيارين، مضافاً إليها التيار الإسلامي العروبي؛ فتقييم ونقد الفكر السائد أمرٌ لا غنى عنه لتقدّم العروبة وتطورها.

أولاً: العروبة والقومية

لسنوات غير قليلة استخدم كل ما نعنيه أو نقصده بالعروبة باعتباره قومياً، وهو أمرٌ بحاجة إلى توضيح وفكّ اشتباك؛ فالفكرة القومية كأيديولوجيا شيء، والفكرة العروبية كرابطة إنسانية ـ اجتماعية وجدانية شيء آخر. إن واقع تطور الفكرة العروبية وضع أمامنا طائفة من المتغيّرات الجديرة بالدراسة والنقد، ولا سيّما أنه لا يمكن الآن الحديث عن «فكرة عروبية» أو «قومية عربية» من دون الحديث عن عملية انبعاث جديدة لتيار عروبي تقدمي، بجناحين أساسيين:

الأول، الإيمان بالديمقراطية السياسية من دون لفٍ أو دوران؛ **والثاني**، الإيمان بالعدالة الاجتماعية من دون ذرائع أو مبررات.

ولا يمكن للتيار العروبي التقدمي أن يحلّق من دون هذين الجناحين، إذْ إن انكسار أحدهما يقود إمّا إلى الدكتاتورية والاستبداد وإما إلى الاستتباع وقبول الهيمنة، وبالتالي فإن تعطّل أحد الجناحين سيضرّ بالعروبة وبفكرة الوحدة العربية.

إن فكرة **الوحدة العربية** مسألةٌ محوريةٌ ومفصليةٌ يشترك فيها على نحو وجداني أبناء العروبة من أقصى الخليج إلى أقصى المحيط وفقاً لشعور تلقائي وعفوي بالانتماء إلى المشترك العربي - الإنساني. ولا يمكن للأمة العربية أو حتى للفكرة الوحدوية العربية أن تتقدما من دون التنمية المستدامة المستقلة.

كما لا يمكن الحديث عن العروبة من دون أخذ مفهوم **الحداثة** بعين الاعتبار، ولا يمكن أن نتحدّث عن دولة عربية منشودة من دون الأخذ بفكرة **الدولة الدستورية الديمقراطية المؤسساتية**، ولن يتحقّق ذلك إلّا في ظل سيادة القانون ودولة عصرية قائمة على **المواطنة الكاملة** وعلى مراعاة شروط المساواة والعدالة والمشاركة.

ومثل هذه الحداثة تؤسَس على أربعة أركان هي: **المدنية والعلمانية والعقلانية والديمقراطية**، التي تشكّل محتوى وجوهر أي تغيير اجتماعي، ولا سيّما في إطار دولة دستورية عصرية حداثية.

وبالعودة إلى بدايات فكرة نشوء الدولة ـ الأمة/الوطن ـ الأمة تاريخياً، نرى أن فكرة الدولة في أوروبا انطلقت من فكرة الأمة وقامت على أساسها ضمن حدود سياسية معينة، بينما، دولنا العربية الطامحة لتحقيق دولتها العربية الموحدة ما زالت أجزاءً مبعثرةً ومتفرقةً، متفرّعة عن أمةٍ ممزقةٍ وموزعةٍ إلى كيانات وكانتونات ودوقيات ما قبل الدولة يتحكّم فيها الانتماء الديني والطائفي والمذهبي والإثني والعشائري وغيرها.

وإذا كانت الرابطة العروبية قد نشأت وتعمّقت في ظل الشعور بالاستلاب أيام الدولة العثمانية، فإن التعبير عنها سار في اتجاهين متباعدين في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، خصوصاً في خضم الصراع السياسي:

الأول، دعا إلى ضرورة العمل على قيام **وحدة عربية فورية** شاملة بغض النظر عن سياسات ورغبات الأنظمة؛ بينما سعى **الثاني** إلى قيام **اتحاد عربي** على أساس التقارب السياسي والاجتماعي، ولا سيّما بين الأنظمة، أو إيجاد دولة المركز (القاعدة)، الأساس الذي يمكن أن تلتف حوله دول وأقاليم أخرى، لتشكل دولة الوحدة السياسية والاجتماعية.

ولتحقيق ذلك ظهر فريقان طالب **الأول** منهما بقيام **وحدة اندماجية فورية** دون الالتفات إلى تفاوت الظروف الاقتصادية والاجتماعية بين البلدان العربية، بينما دعا **الثاني** إلى **تعزيز فكرة الدولة القطْرية** لتكون مركز الدولة الموحّدة المقبلة، ولكنه لاحقاً استمرأ فكرة الدولة القطرية، وأخذ يدافع عنها بأسنانه وأظفاره بضراوة لا مثيل لها.

وصاحَب ذلك، صراع آخر ظهر على أشدّه بين التيارين الاشتراكي الماركسي واليساري وبين الوحدوي «القومي» العروبي، ولا سيّما حركة القوميين العرب، وحزب البعث العربي الاشتراكي، والحركة الناصرية، الذين كانوا ميّالين إلى إتمام الوحدة العربية الفورية، لأن الوحدة حسب اعتقادهم بإمكانها أن تحقق بُعداً استراتيجياً وجغرافياً واقتصادياً هائلاً، يمكن أن يبدّل ماجريات الأحداث في المنطقة، وفيما بعد يمكن أن تتحقق العدالة الاجتماعية المنشودة، بغض النظر عن طبيعة الأنظمة السائدة.

لذلك كان مطلب الوحدة من أهم الشعارات المؤسسة لمنهجية العمل والحراك الوطني - العربي لدى القوميين العرب والبعثيين والناصريين. أما الحركة الشيوعية والماركسية فقد تبنّت شعار **«الاتحاد الفدرالي»** لأنها كانت ترى أن البلاد العربية ليست مؤهلة في الوقت الحالي لإقامة اتحادات فورية، وإنما لا بدّ من تهيئة الظروف وتمهيد الطرق السياسية والاجتماعية والاقتصادية لإقامة شكل من أشكال الاتحاد الذي يمكن أن يتعزّز فيما بعد ليصل إلى الوحدة.

وبغض النظر عن خطأ أو صواب الشعارات، فقد تراجعت مسألة الوحدة العربية على نحو مريع، الأمر الذي يتطلّب دراسة جدّية للأسباب والعوامل التي أسهمت في هذا التراجع، وخصوصاً مسؤولية القوى التي حكمت في بعض البلدان العربية، والدور السلبي للتيارات الأخرى، مشاركة أو معارضة.

يمكنني القول إن كلا المفهومين تضمن جزءاً من الحقيقة، لكنهما كانا على خطأ رئيس أيضاً. **فخطأ الحركة الشيوعية** كان في التقليل من أهمية شعار الوحدة الجاذب للجماهير، لأن هذه الوحدة بغضّ النظر عن طبيعة الأنظمة الاجتماعية والسياسية، هي وحدة شعوب، ووحدة الطبقة العاملة في هذه البلدان، وكان على الشيوعيين أن يتبنّوا شعار الوحدة، وأن يبذلوا كل الجهد في سبيل تحقيقه، لأنهم سيكونون الأكثر مصلحة في إقامة الكيان العربي الكبير والموحّد.

ولكن بحكم تأثيرات أممية وخارجية، وربما بحكم نفوذ بعض «العناصر غير العربية» على قيادات الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي أو قلّة وعي القيادات العربية، فإن اختيارها دفعها إلى التقليل من أهمية الدعوة إلى شعار الوحدة وعدم استخدامه كشعار مركزي، علماً أن الحركة

الشيوعية العربية تبنّت شعار الوحدة العربية منذ العام ١٩٣٥، لكنها أهملته في حملة التثقيف الأساسية، مقدّمة القضايا والمطالب الاجتماعية والطبقية عليه.

أما خطأ القوميين العرب ولا سيما الناصريين والبعثيين، وهم أكثر الدعاة تمسكاً بوجوب قيام الوحدة، فقد عملوا بعد وصولهم إلى سدّة السلطة بوعي منهم أو من دونه، على تعميق عوامل التباعد والتنافر بين الأقطار العربية، ما أدى إلى المزيد من التشرذم والانقسام واتّساع هوة الخلاف بينهم، وما أسهم في ترسيخ فكرة قيام الكيانات القطرية المحلية والتمترس داخلها باعتبارها «مملكة الخلود»، الأمر الذي أضرّ بالعروبة وبالفكرة الوحدوية.

للأسف الشديد، إن العروبة منذ انطلاقتها المبكّرة في أواخر الدولة العثمانية وعلى ما فيها من نزعة إنسانية ودعوة إلى الحرّية، وشعور وجداني لاحترام الآخر، والتي أسهم فيها ضباط قوميون عرب وشخصيات تنويرية وإصلاحية، تراجعت على نحوٍ خطير، خصوصاً بعد إحراز الاستقلال وبسبب التطبيقات المشوّهة التي ازدرت الآخر عبر الموقف المتزمّت من «الأقليات» القومية والسلالية واللغوية والدينية، ومن التنوّع والتعدّدية الثقافية.

وقد ظلّت بعض المكوّنات والتنويعات الثقافية أو ما يمكن أن نطلق عليه «الهوّيات الفرعية» تنظر بعين الريبة وعدم الرضا، ناهيكم بالشعور بالغبن والاضطهاد الذي لحق بها من طرف من كان يدّعي أنه يحكم باسم «العروبة». وقد دفعت بعض السياسات الخاطئة والممارسات السلبية، ولا سيّما ما اتسمت به من كراهية وتمييز واستعلاء، إلى ردود فعل معاكسة صاحبها نزعات انغلاقية وانعزالية وقصر نظر، تلك التي استثمرتها القوى الخارجية أحسن استثمار، بحيث عمّقت الشعور بالقطيعة والاحتراب.

وعلى الرغم من يقيني بأن ليس هنالك ما يجمع بين العروبة والاستبداد أو الممارسات التسلطية القمعية وانتهاك حقوق الإنسان، إلّا أنني أرى أنه من الضرورة بمكان تعزيز الأخوّة وتعميقها بين أتباع الأديان والأعراق (الملل والنِحل) التي تعيش في دولنا وأوطاننا، والاعتراف بالتنوّع الثقافي والهوّيات الفرعية، ما يساعد على إبراز الجانب الإنساني للعروبة، ويقلّص النزعات الانعزالية والانفصالية التي تظهر في صفوف ما نطلق عليه مصطلح «الأقليات»، حسب إعلان الأمم المتحدة حول حقوق الأقليات للعام ١٩٩٢، وذلك تأكيداً لأهمية اتباع الأساليب والآليات الديمقراطية في بناء مؤسسات الدولة المنشودة ومشاركة كل الأطراف المكوِّنة للنسيج الوطني فيها بكل تنويعاته الثقافية، وذلك لإيماني بأن الديمقراطية تقع في صلب المشروع النهضوي العروبي العقلاني العلماني الحداثي، العابر للطوائف والإثنيات، والمستند إلى حق الاعتقاد وحق التعبير وحق التنظيم وحق المشاركة، أي قبول التنوّع والتعددية، وهذا ما سيمنح التيار العروبي أفقاً جديداً. وكلما اكتسب الفكر القومي العربي بُعداً ديمقراطياً، تعزّز بُعده الاجتماعي، مكوناً هويّة جامعة موحّدة بعيدةً من أساليب التسلط والاستعلاء أو عدم الاعتراف بالآخر.

ثانياً: العروبة والهويّة

لمناقشة فكرة الهويّة العربية، نعيد طرح السؤال العام مجدداً، بخصوص ثبات أو تحوّل الهويّة والعلاقة التي تجمعهما، فهل العروبة هويّة ثابتة ومحدّدة؟ ثمّ هل هي راكدة وساكنة أم أنها متحرّكة ومتغيّرة؟

يمكنني القول دون الخوف من الوقوع في الخطأ: الهويّة العربية مثل غيرها ليست ثابتة، إنها متحوّلة ومتغيّرة مثل جميع الهوّيات، وهي ليست كاملة ودون تغيير باعتبارها مُعطىً سرمدياً، ساكناً ونهائياً وغير قابل للتغيير، لكن ذلك لا يعني إنكار وجود بعض ثوابت الهويّة مثل اللغة والدين، مع أن هذه تخضع أيضاً لنوع من التغيير من خلال فهمها وتفسيرها وتأويلها وقدرتها على قبول الجديد، (وقد أوردت تفصيلاً حول هذه المسألة في مباحث الكتاب المختلفة).

إن بعض عناصر الهويّة العربية تتغيّر، مثل العادات والفنون، حذفاً أو إضافة، ولا سيّما علاقاتها مع الثقافات والهوّيات الأخرى، تأصيلاً واستعارة. علماً بأن هذه التغييرات لا تأتي دفعة واحدة، بل تتم عملية التحوّل بصورة تدريجية، تراكمية، طويلة الأمد، الأمر الذي ينطبق على تفاعل وتداخل الهوّيات، ولا سيّما عناصر التأثير والتأثّر، الواحدة بالأخرى[1].

ويمكن اقتباس الاستنتاج الذي جئنا عليه وسحبه على الهويّة العربية، فاختلاف الهوّيات ليس أمراً مفتعلاً حتى داخل الوطن الواحد، إذا كان ثمّة تكوينات مختلفة دينية أو إثنية أو قومية أو لغوية أو سلالية، ناهيك باختلاف الهويّات الفردية لكل إنسان، فما بالك بالجماعة البشرية.

وإذا كانت الهويّة العربية العامّة تمثل إطاراً واسعاً، ففيه يمكن أن تشترك هويّات فرعية للجماعات والأفراد على نحو متنوّع وتعددي، أي جمع الخصوصيات في نسق عام موحّد، ولكنه متعدّد، وليس أُحادياً. فمن جهة يمثّل هويّة جامعة عامة، ومن جهة أخرى يتألف من هوّيات متعدّدة ذات طبيعة خاصة بتكوينات متميّزة، سواء كان ذلك دينياً أو لغوياً أو إثنياً أو قومياً أو غير ذلك.

إن أصحاب الاتجاهات الشمولية لا ينظرون إلى الهويّة إلّا نظرة أحادية، فهي قد تكون واحدة «إسلامية» أو «إسلاموية» حسب تفسيراتها، بما فيها من إسلام معتدل ومتنوّر وإسلام محافظ وتقليدي، إضافة إلى إسلام داعشي وتكفيري، وقومية أو قوموية حسب أصولها العرقية ونمط تفكيرها. وبالطبع لا يمكن إهمال ممارساتها العنصرية والاستعلائية، واصطفافات طبقية كادحيّة حسب أيديولوجياتها الماركسية أو الماركسيوية التي ظلت تجتر الموديل الاشتراكي وتطبيقاته المشوّهة، وما أن أطيح به في أواخر الثمانينيات، حتى فقد الكثيرون من دعاة مثل هذه التوجهات بوصلتهم.

---

(١) ولو راجعنا التغييرات التي تركتها العولمة خلال ربع القرن الماضي على الهويّة العربية وقارناها بما سبقها قبل قرن من الزمان لتوصلنا إلى استنتاجات مثيرة بشأن التغييرات التي طرأت على الهويّة العربية بوجه عام وعلى مستوى كل بلد عربي بوجه خاص.

وهكذا نظرت التيارات الشمولية إلى حقوق المواطنة ومبادئ المساواة وحق الجميع في المشاركة وتولّي المناصب العليا دون تمييز باعتبارها «مؤامرة»، تقف خلفها جهات إمبريالية ـ استكبارية تضمر الشرور للمجتمعات العربية ـ الإسلامية؛ فهي وحدها التي لها الحق في الحديث عن مثل هذه الأمور، طالما تنسب لنفسها الأفضليات، وتزعم احتكار الحقيقة؛ وفي الواقع لم يكن ذلك سوى محاولة للتسيّد والهيمنة خارج نطاق مفهوم المواطنة المتساوية.

وإذا كان جزء من هذا المنطق «كلام حق يُراد به باطل» فإنه من غير المبرّر هضم الحقوق وعدم الاعتراف بالتنوّع الثقافي وازدراء الآخر. إن بعض الممارسات المتعصّبة أو غير المتسامحة، ولا سيّما بحق الجماعات القومية أو الدينية دفعتها إلى الانغلاق وضيق الأفق القومي، وبخاصة إذا كانت قد تعرّضت للاضطهاد الطويل الأمد وشعرت بالتهديد لهوّيتها، وهو الأمر الذي كان إحدى نقاط ضعف الدولة القطرية العربية تاريخياً، خصوصاً في مرحلة ما بعد الاستقلال.

ما زال الموقف العربي من الإقرار بالتنوّع والتعدّدية قاصراً في الكثير من الأحيان حيث تسود مفاهيم مغلوطة عنها، سواء باسم «مصلحة الإسلام» أو العروبة أو مصلحة الثورة والوطن، وغالباً ما تؤاخذ الهويّات الفرعية بزعم النقص في ولائها أو خروجها على الهويّة الوطنية العامة، وتتّهم بشتى التهم الشعوبية والتغريبية ونقص المواطنة، ويُنظر إلى منتسبيها كرعايا لا مواطنين، وإنْ كان المواطنون ككل مهدوري الحقوق، لكن اللوم سيقع على الهويّات الفرعية، التي سيكون اضطهادها مركّباً ومزدوجاً ومعاناتها كذلك، الأمر الذي يحتاج إلى نقاش وحوار واسعَين من لدن جميع الفرقاء والفاعلين السياسيين والاجتماعيين وناشطي المجتمع المدني باتجاه إقرار مبادئ المواطنة الكاملة والمساواة التامة وعدم التمييز، فذلك هو السبيل لتعزيز الهويّة الوطنية سواءٌ في العراق أو في الدول العربية والإسلامية، وتأمين حقوق الهوّيات الفرعية القومية والدينية وغيرها[٢].

ولا بدّ من إقرار ذلك دستورياً، وخصوصاً إذا تمكّنت البرلمانات العربية ـ رغم كل الملاحظات عليها ـ وبعد حوارات جادة ومسؤولة وفي ظروف سلمية وطبيعية، من اعتماد مشروع القانون، حيث لن يكون بالإمكان التخلص من المحاصصات والتقسيمات الطائفية، دون إقرار ذلك قانونياً وعملياً، وهو ما يحتاج إلى توفير قناعات لدى الرأي العام في كل بلد عربي، وبخاصة من خلال التعامل مع المشكلة بالتحليل والبحث والتساؤل والصبر وطول النفس وانتقاد الذات وتقديم المصلحة العامة، التي تتطلب التعاون على أساس المشترك الإنساني والهويّة الجامعة والتخلي عن نزعات الهيمنة وادعاء الأفضليات وإقصاء الآخر أو الانتقاص من دوره.

إن الحق في الهويّة الثقافية للشعوب يعطي الأشخاص والجماعات الحق في التمتع بثقافاتهم الخاصة وبالثقافات الأخرى المحلية والعالمية، ذلك بأن إقرار الحق في الثقافة يعني: حق كل ثقافة

---

(٢) انظر: الأسباب الموجبة لـ «مشروع قانون تحريم الطائفية وتعزيز المواطنة في العراق»، والمنشور تحت عنوان: «صراع أم جدل الهويّات في العراق؟،» المستقبل العربي، السنة ٣٢، العدد ٣٦٩ (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٩)، ص ١٤١ ـ ١٥٨.

لكل أمة أو شعب أو جماعة في الوجود والتطور والتقدم في إطار ديناميتها وخصائصها الداخلية واستقلالها، ودون إهمال العوامل المشتركة ذات البعد الإنساني وقيم التعايش والتفاعل بين الأمم والشعوب والجماعات.

وقد شهد القانون الدولي في العقود الثلاثة الماضية تطوّراً إيجابياً، حيث تناولت عدة معاهدات واتفاقيات دولية موضوع عدم التمييز. كما حظيت «الحقوق الخاصة» باهتمام كبير، وخصوصاً بعد إبرام «إعلان حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليات قومية أو إثنية أو دينية أو لغوية» الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الـ ٢٧ برقم ١٣٥ في ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢، والذي عُرف باسم «إعلان حقوق الأقليات» (Minority Rights)، حيث أنشئ على أساسه فريق معني بحقوق الأقليات عام ١٩٩٥ اعتماداً على الحقوق الثقافية. واستكمل ذلك قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة بشأن حقوق الشعوب الأصلية الصادر في عام ٢٠٠٧.

والمقصود بـ **«الحقوق الخاصة»** هو الحفاظ على الهويّة والخصائص الذاتية والتقاليد واللغة في إطار المساواة وعدم التمييز وهو ما نصّ عليه العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادر عام ١٩٦٦ عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، الذي دخل حيّز التنفيذ في آذار/مارس عام ١٩٧٦.

إن الإقرار بالتنوّع الثقافي والديني والإثني هو إقرار بواقع أليم، فقد كان ثمن التنكّر باهظاً وأسهم في تفكيك الوحدة الوطنية وهدّد الأمن الوطني واستخدمته القوى الخارجية وسيلة للتدخّل وفي هدر الأموال وفي الحروب والنزاعات الأهلية، بدلاً من توظيفه بالاتجاه الصحيح باعتباره مصدر غنى وتفاعل حضاري وتواصل إنساني، وقبل أي شيء باعتباره حقاً إنسانياً!

ولعلّ الإقرار بالتنوّع الثقافي والتعدّدية القومية والدينية هو نقيض الفكر اليقيني المطلق؛ وهذا الأخير هو فكر إقصائي لا يؤمن بالآخر، ويريد إلغاء التمايزات داخل المجتمع بكياناته ومكوّناته وأفراده وتدجين التعدّدية واختزال الخصوصيات، والأكثر من ذلك يريد إلغاء تاريخ المكوّنات بحيث يلعب فيها مثل كرة عمياء تتدحرج في طريق أعمى وبأيدٍ عمياء.

ثالثاً: العروبة والمواطنة

إذا كان موضوع الهويّة، ولا سيّما العلاقة مع الآخر، يوضّح جوهر العروبة الإنساني وتجدّدها الحضاري، وموقفها التقدمي، أو نقيضه، فإن ذلك يقودنا إلى الحديث عن جانب آخر يتعلّق بعلاقة العروبة بالمواطنة، وخصوصاً في إطارها القانوني، ولا سيّما في ظل الدولة المنشودة. وهناك أربع دلالات أساسية، يمكن التوقف عندها:

الدلالة الأولى أن موضوع علاقة العروبة بالمواطنة يبقى راهنياً، بل أصبح مطروحاً على نطاق واسع، وخصوصاً أن هناك تجاذبات كثيرة حوله، داخلياً وخارجياً، ولا سيما بعد فشل التجارب الوحدوية العربية من جهة، والأنظمة التي حكمت باسم العروبة من جهة أخرى، وبالأخص الإخفاق

في التعاطي مع قضية الحريّات والمساواة والعدالة والشراكة والمشاركة، فضلاً عن سلبية النظرة إلى المجموعات الثقافية.

الدلالة الثانية أن هناك التباساً نظرياً وعملياً يحتاج إلى فك الاشتباك فيه، بإعادة النظر في عدد من المنطلقات والمواقف، سواء ما يتعلق بالجوانب النظرية أو بالممارسة العملية «السلطوية» الفوقية الاستعلائية.

والدلالة الثالثة لا يمكن إبعاد فكرة العروبة بمعناها الحضاري من التأثيرات التي انتعشت في ما يتعلق بحقوق المواطنة بمفهومها الحديث، الأمر الذي يجعل من الواجب إدارة حوار فكري ومعرفي حولها، طالما أنه يدخل في صلب الإشكاليات والمشكلات التي تواجه المصير العربي، إذ لا عروبة حقيقة دون مواطنة فاعلة وحيوية.

والدلالة الرابعة حساسية علاقة العروبة ومفهومها الحضاري بمسألة حقوق الإنسان، إذ لا يمكن تحت أي مبرّر أو هدف مزعوم التضحية بهذه الحقوق، بذريعة إنجاز الوحدة العربية أو تحرير فلسطين، لأن الوحدة والتحرير ينبغي أن يمرّا بطريق حقوق الإنسان والديمقراطية، كمنهج سياسي يسعى بالتلاقح والتفاعل مع هدف العدالة الاجتماعية وتحقيق الآمال المنشودة.

يحتاج الأمر إلى معالجات ودراسات، وبيئة تشريعية وتربوية مناسبة، سواء في كل بلد عربي أو على الصعيد القومي، في حال اتحاد أي بلدين عربيين أو أكثر، إضافة إلى ما يمكن أن يؤديه الإعلام ومنظمات المجتمع المدني من دور إيجابي في نشر ثقافة المواطنة، والدعوة إلى العروبة الحضارية المنفتحة، ولا سيّما إذا تمكنت من إيجاد رصيد لها لدى القوى والأحزاب والجماعات السياسية والدينية بذلك.

وإذا كان الحديث عن فكرة المواطنة الأوروبية قبل نحو ستة عقود من الزمان يعتبر ضرباً من الخيال، ولا سيّما بعد حربين عالميتين مدمّرتين، سبقتهما حروب وعداوات وكراهية وكيد، ذهب ضحيتها عشرات الملايين من البشر في أوروبا، فإن الحديث اليوم عن مواطنة أوروبية واتحاد أوروبي وبرلمان أوروبي وهوّية أوروبية ومحكمة أوروبية لحقوق الانسان وعدالة أوروبية واقتصاد أوروبي وعملة أوروبية وثقافة أوروبية أمر ممكن، بل واقعي، رغم التنوّع والاختلاف والتمايز، وليس من دون مشكلات واختلافات بالطبع، لكن في إطار وحدة المصالح المشتركة والمنافع المتبادلة وفي إطار المشترك الإنساني. فهل يصبح الحديث عن مواطنة عربية أو مواطنة مغربية أو خليجية ممكناً، وبأي اتجاه يمكن إدراجه في إطار مواطنة فاعلة، خصوصاً في ظل هوّية تمثل العروبة في إطار دولة عصرية؟

أين العرب من هذا التطور؟ يمكن التوقف عند تجربتين جنينيتين: **الأولى**، خليجية؛ **والثانية**، مغاربية. لكن ما زال الطريق طويلاً أمامهما (مجلس التعاون الخليجي والاتحاد المغاربي)، إذْ لا يمكن التكهّن حتى الآن بما ستؤول إليه هاتان التجربتان، فالنواتان يمكن أن تكونا أساساً مشتركاً لمواطنة موسّعة تنطلق من المواطنة المحلية إلى المواطنة العربية، في ظل الاتحادات والتجمّعات

والكتل السياسية والاقتصادية الكبيرة على النطاق العالمي، بما يؤدي إلى تفعيل المواطنة «القطْرية» وتعميقها من خلال مواطنة عربية أوسع وأشمل وأكثر فائدة وجدوى على المستوى الرسمي أو الشعبي، وخصوصاً أن استهدافات حالية تقصد لا إضعاف النزعات الوطنية فحسب، بل تشطير وتفتيت المواطنة المحلية، الأمر الذي يجعل توسيع دائرة المواطنة الموسعة، يوفّر منافع أكبر ومصالح أكثر، بحيث يكون لكل مواطن من أي بلد عربي، وبغض النظر عن النظام السياسي، حرية التنقل والإقامة والعمل.

لعلّ في ذلك طموحاً متواضعاً جداً (رغم عظمة شأنه في الوقت الحاضر) إذا ما ذهبنا إلى الحق في التصويت والترشح للانتخابات المحلية والبلدية بعد حق الإقامة الدائم، حتى وإنْ لم يحمل جنسية البلد العربي المقيم فيه، وأن يكون الاتحاد البرلماني العربي (البرلمان الموحد) منتخباً من جانب المواطن العربي بغض النظر عن جنسيته لاختيار الهيئة التشريعية العربية، تمهيداً للمواطنة العربية.

ويكون من حق كل عربي أو يحمل جنسية أي بلد عربي، حتى وإن كان من «الأقليات» القومية أو الدينية، التمتّع بالحقوق التي يمكن الاتفاق عليها على غرار «معاهدة ماستريخت» لعام ١٩٩٢ للاتحاد الاوروبي، وإنْ كان الأمر يحتاج إلى تدرّج وتراكم وصولاً إلى ذلك.

إن المشهد السائد على الصعيد الفكري والعملي ما زال يعكس أنماطاً من المواطنة المفقودة أو المنقوصة أو المكبّلة، في حين أن العالم يسير باتجاه مواطنة عضوية واسعة وموعودة، ولا سيّما باتساع دائرة الحريات والمشاركة والمساواة والعدل[٣].

أخيراً لا يمكن الحديث عن عروبة متطوّرة من دون التعبير وجدانياً عن هوّية مقترنة بمواطنة، وهذه الأخيرة بدولة عصرية تحترم الحقوق والحريات، مثلما تقرّ بالتنوّع الثقافي والتعدّدية القومية والدينية في دول متعدّدة الهوّيات في إطار الهويّة العامة.

(٣) حذف الباحث الجزء الأخير من بحثه (نحو أربع صفحات ونصف الصفحة لأنه وجد أفكارها مكررة في مباحث أخرى من الكتاب، لذلك اقتضى التنويه، علماً بأن البحث كاملاً تم نشره ضمن كتاب صدر عن الندوة).

الفصل الخامس

الهويّة والحضارة(*)

نحن بحاجة إلى خيال لكي نواجه تلك
الفظاعات التي تفرضها علينا الأشياء
جيرار جينه
(مفكر فرنسي)

ـ ١ ـ

لم أكن أتخيّل أن لبعض الحجر روحاً، مثلما له عروق تجري فيها دماء، ولديه شعور وأحاسيس قد تكون أكثر رقّة من البشر أحياناً. نعم لم أتخيّل ذلك حتى شاهدت مجزرة متحف الموصل التي ارتكبها تنظيم داعش الإرهابي. فتيقّنت من ذلك، فسبحان الخالق، حين يُظهر الحزن الباهر على جماد وكأنه كائن حي.

هل وجدتم تمثالاً يبكي؟ هو سؤال قد يكون ساذجاً وبطبيعة الحال هو سؤال تخيّليّ. فقد كان الثور المجنّح في بوابة نركال الأثرية رمز حضارة الآشوريين يبكي بصمت؛ هو صمت كان يسمعه أهالي «أم الربيعين» الموصل الحدباء، الذين اكتووا بنار داعش. هكذا اختلط بكاء الحجر مع بكاء البشر، في نحيب تاريخي وفي مشهد درامي لا مثيل له، زاده حزناً إقدام المرتكبين على تدمير مدينة نمرود الأثرية وتجريف آثارها التي تعود إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وتقع على ضفاف نهر دجلة جنوب الموصل، وقد بناها الملك الآشوري «شلمنصر الأول» وتسمى «كالحو».

ويتوقّع العديد من المراقبين لخطة داعش القادمة هي تدمير مدينة الحضر التي يعود تاريخها إلى ألفي عام قبل الميلاد، وهي مدرجة على لائحة منظمة اليونسكو. وتقع الحضر التي تبعد نحو ١٠٠ كم جنوب غرب الموصل في الصحراء وهي تحت سيطرة داعش، وتوجد فيها معابد اختلطت فيها الهندسة المعمارية الهلنستية والرومانية مع الميزات الزخرفية الشرقية حسب منظمة اليونسكو.

(*) في الأصل، هذه المادة، محاضرة ألقاها الباحث في بيروت بدعوة من المركز الثقافي العراقي ومركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجية بتاريخ ٢٠١٥/٣/٦.

ـ ٢ ـ

كان الثور المجنّح رمز حضارة الآشوريين شاهداً على تاريخ عريق، ومرّت عليه حضارات متنوعة، كلّها وقفت تقديراً له ولعظمة الإنسان باني تلك الحضارات، سواء للعصور القديمة أو للحضارة الآشورية أو في مدينة النمرود أو مدينة الحضر أو الحقبة العربية ـ الإسلامية. أما جبروت النمرود وعظمته فهي تمتد إلى آلاف السنين، وهذان الصرحان الحضاريان مثل مئات أخرى تتعرض اليوم للانتهاك الذي اعتبرته منظمة اليونسكو «جريمة حرب». ويمكنني القول إنها جريمة ترتكب ضد «طفولة» البشرية وبراءتها التي تتعرض للاعتداء على نحو مريع.

لقد نُحر الثور المجنّح على مرأى ومسمع من العالم، وبقدر ما كان نحيبه مثل النشيج، فقد علت ابتسامة حزن ساخرة على شفتيه. لم تكن تهمّه المعاول التي تنزل فوق رأسه والمثاقب الكهربائية لتقطيع جناحيه والمطارق لتهشيم جسده قطعة قطعة، لأنه قرّر معالجة الموقف بالسخرية الحزينة «الكومتراجيديا». إنه ضحك كالبكاء على حد تعبير الشاعر المتنبي، وفي ذلك شكل من أشكال المقاومة إزاء غلاظ القلوب. فقد واجه الثور المجنّح الجناة، ببسالة منقطعة النظير: واضعاً اللاعنف بوجه الوحشية، والمدنية مقابل التخلّف، والسلام نقيضاً للإرهاب.

أراد المرتكبون ـ ومَنْ وراءهم والمستفيد من فعلتهم النكراء ـ بتحطيم التماثيل تدمير الآثار التاريخية والكنوز النفيسة «محوَ التاريخ»، ناسين أن البشر يموتون، لكنهم يخلّدون تاريخهم بما يتركونه لنا، والحجر ليس سوى تعبير عن عظمة الإنسان، وكفاحه وإبداعه الذي يحمل عبق التاريخ وذاكرة الأجيال وخزينة الشعوب التي لا تزول، سواءٌ كانت التماثيل للملوك والأباطرة أو الزعماء أو القادة، والتاريخ حسب هيغل ماكر ومراوغ.

فاعلو ذلك الكابوس المرعب المعادي للثقافة والمدنية والحضارة، هم أنفسهم الذين قطعوا رؤوس ٢١ قبطياً مصرياً في ليبيا، وهم أنفسهم الذين قتلوا الطيار الأردني معاذ الكساسبة بتلك الطريقة البشعة، وهم أنفسهم الذين اختطفوا أكثر من ١٠٠ مسيحي من محافظة الحسكة السورية.

وهم أنفسهم من استباح حرمات المسيحيين والأيزيديين والتركمان والشبك وجميع الناس الآمنين وحوّلوا حياتهم إلى جحيم واضطرّوهم إلى النزوح والهجرة. وهم أنفسهم من ارتكب مجزرة سبايكر والعديد من المجازر، بما فيها سبي النساء، وهم أنفسهم من قام بتدمير جامع النبي يونس وجامع النبي شيت وعشرات الجوامع والمراقد والكنائس والأديرة والمعابد والأماكن الرمزية ذات الصفة الاعتبارية الإيمانية.

إنهم أنفسهم من يستهدفون البشر والحجر والبيئة والثروة والغذاء والدواء والأمن المجتمعي والأمن الفردي، والأمن السياسي والأمن الاقتصادي والأمن الاجتماعي والأمن الثقافي والأمن الفكري وكل ما له علاقة بالأمن الإنساني.

لقد جمع الثور المجنّح ثلاثية جمالية رمزية «متآخية»، فالرأس «للإنسان» بمعنى «العقل» والجناحان «للنسر» وهما دليل للقدرة على الطيران والتحليق، والجسم «للثور» الذي يرمز إلى الضخامة والقوة. هكذا كان التمثال الرمزي الكبير وتماثيل أخرى، ظلّت في مكانها منتصبة وشامخة لنحو ثلاثة آلاف عام، تعبيراً عن عظمة الإنسان وقوته وحكمته وشجاعته ورقيّه.

ولم يكتفِ الداعشيون بسرقة بعض الآثار وتدمير أخرى، فقد سبقتهم إلى ذلك قوات الاحتلال الأمريكي عام ٢٠٠٣، يوم قاموا بتحطيم بوّابة المتحف العراقي في بغداد وتركوه نهباً للسرّاق، خصوصاً «بعد أن سهّلوا مهمة بعض «خبراء» تجارة الآثار، وبعض من يبحثون عن سند «تاريخي» لهم. وليس عبثاً أن تظهر أقدم نسخة كتاب التوراة في التاريخ في تل أبيب بعد حين، وأن تمتلئ أسواق لندن وعدد من العواصم الأوروبية لبيع الآثار، بالمنهوبات العراقية التي سُرقت من المتحف العراقي، والتي تقدّر بنحو ١٥ ألف قطعة، وقد استردّ العراق نحو خمسة آلاف منها، كان عدد منها قد أعادتها الحكومة اللبنانية بعد مصادرتها.

ولعلّنا نتذكّر ما نقلته وكالات الأنباء خلال غزو العراق عام ٢٠٠٣ على لسان إحدى المذيعات الإسرائيليات وهي تدعو قوات الاحتلال إلى قصف المواقع الأثرية من البر والجو والبحر، لأنه حسب رأيها، هي أخطر من أسلحة الدمار الشامل، وهو الوصف الذي لا يضاهيه سوى من كان مبتهجاً لحظة إنزال تلك القذائف فوق رؤوس العراقيين وحضارتهم مستمتعاً بذلك المشهد وبتلك الأصوات و«كأنها سمفونية» حسب تعبيره.

إن مجزرة متحف الموصل ومذبحة مدينة النمرود وحرق مكتبة الموصل المركزية تذكّرنا بمجزرة تحطيم أكبر تمثال لبوذا في أفغانستان مضى عليه أكثر من ١٥٠٠ عام، وقد استخدم الإرهابيون المتوحشون أكثر الطرق بدائية وقسوة وغدراً بحق هذه الكنوز الأثرية النفيسة، من دون أن يحرّك العالم ساكناً، ولعلّ مثل هذه اللاأبالية تعود إلى خمول الضمير، وهي تجعل الإنسان تحت رحمة مزدوجة من الألم والحزن تتفصد لها الأفئدة، خصوصاً عندما يشاهد المرء كيف تهوي التماثيل وتتحطم مثلما تقطع الرؤوس وكأنها رؤوس البصل حين تفرم بسكين المطبخ.

- ٣ -

يعدّ متحف الموصل من أهم المتاحف في العراق بعد متحف بغداد، وقد افتتح في العام ١٩٥٢، وتم تجديده في العام ١٩٧٢، وقد أغلق بعد الاحتلال، وأعيد افتتاحه وترميمه في العام ٢٠١٢، وهو يحتوي على آلاف القطع الأثرية، وكان قد سرق منه بعض القطع الصغيرة، علماً بأنه يوجد في نينوى نحو ١٨٠٠ موقع أثري من أصل نحو ١٢ ألف موقع أثري كبير في العراق ونحو نصف مليون قطعة أثرية.

تعرّضت بلاد الشمس، وهو اسم العراق السومري، أو بلاد ما بين النهرين أو بلاد الرافدين «بحر دجلة والفرات» كما كنّاها مؤسس بحور وأوزان الشعر العربي الخليل بن أحمد الفراهيدي،

لاستهدافات مباشرة وغير مباشرة منذ حرب التحالف ضده عام ١٩٩١ بعد غزو الكويت عام ١٩٩٠، كما جرت محاولات لنهب بعض التحف الأثرية خلال فترة الحصار، ثم استبيح التاريخ والتراث والآثار العراقية بعد العدوان والاحتلال الأمريكي عام ٢٠٠٣.

لماذا العراق؟

لأنه مهد الحضارات البشرية العريقة: السومرية والبابلية والآشورية، وهو مركز الإشعاع الفكري والثقافي والعمراني والجمالي في الحضارة العربية ـ الإسلامية، يوم كانت بغداد منارة المجد وقبلة العلم والثقافة، فهي التي صانت تراث الفكر اليوناني من الضياع وواصلت إتحاف الدنيا بخير ما أنجبته البشرية.

احتضن العراق أول مؤسسة تمثيلية في العالم، أي «برلمان»، وذلك قبل ما يزيد على أربعة آلاف عام. إنه بلد الأبجدية الأول الذي فكّ رموز الحرف وعرف نظام الكتابة، وأصبح العالم بفضل العراق ولأول مرّة في التاريخ، قادراً على حفظ ذاكرة أجيال وتاريخ أمم وشعوب ومعتقداتها وتراثها وثقافتها وأدبها وفنونها. في العراق وُلد أول مجمّع سكني في العالم، مثلما ولدت علوم الفلك والطب والرياضيات، التي أطعمت أوروبا على قرون.

في العراق وُلدت أولى الشرائع القانونية في العالم. وكانت مسلّة حمورابي ذات الشهرة التي لا تضاهيها شهرة في العالم، قد شرّعت لإقامة العدل وحاولت تنظيم علاقات الناس بالدولة من حيث البيع والشراء والإقراض وأحكامه والزواج والملكية والبيئة والحقوق والواجبات والعقاب الواجب اتباعه في حالة عدم الامتثال إليها وغير ذلك.

من يستطيع أن يتخيّل أن بلداً بمثل هذه المواصفات يخضع اليوم لصراعات ما قبل الدولة، بل ما قبل التاريخ وتلفّه الطائفية والمحاصصة والفساد والإرهاب والعنف، بل والأكثر من ذلك فإن قوى أكثر همجية وبربرية تسيطر على أجزاء منه؟

ـ ٤ ـ

حتى الآن وعلى الرغم من مطالبة مديرة اليونسكو إيرينا بوكوفا بعقد اجتماع طارئ لمجلس الأمن، فليس هناك تحرّك يُذكر، باستثناء بعض التصريحات الإعلامية المندّدة بما حصل، وحتى الآن لا يوجد أي ردود فعل فعّالة، الأمر الذي يثير تداعيات كثيرة، سواء باستمرار الإرهابيين في تدمير الصروح الثقافية، الواحد بعد الآخر، أو أنه يلقي ما قامت به داعش على كاهل المسلمين، أو بعض الصراعات الطائفية، وبعضها يلقى صمتاً بزعم أن هذه أصنام وأوثان لأقوام لا تعبد الله.

إن هذه المجزرة الجديدة لم تكن الأولى، ولن تكون الأخيرة، طالما بقي الإرهابيون يصولون ويجولون بلا عقاب. وبقدر ما يستهدفون التاريخ ويسعون للقضاء على التراث الثقافي والحضاري في العراق وتحويله إلى شعب بلا تاريخ، فإنهم يستهدفون في الوقت نفسه الحاضر والمستقبل،

وقد كانت فكرة «**الصدمة والترويع**» جزءاً من أهداف «**الفوضى الخلاقة**»، تلك التي قال عنها دونالد رامسفيلد وزير الدفاع الأمريكي خلال احتلال العراق مبرّراً عمليات نهب وحرق وتجريف المكتبات والمتاحف والجامعات «إن الحرية عادة ما تتسم بالفوضى».

وبالعودة إلى ما قبل داعش ومع احتلال العراق فلم تتورع القوات المحتلة من بناء قواعد عسكرية بالقرب من المواقع الأثرية مثل أور وبابل ونينوى، ولم يكن النهب الذي تم تصويره في الأيام الأولى قد توقف، لكن نهباً منظماً وغير عشوائي كان قد أخذ طريقه في خضم تلك الفوضى المطلوبة، الأمر الذي يعتبر جريمة حرب تضاف إلى الجرائم المرتكبة بحق البشر وهي في الوقت نفسه جريمة ضد الإنسانية، لأنها تتعلق بالتراث الإنساني.

وقبل الدخول في المناظرة القانونية، فالأرقام التي أمامنا تكاد تدمي القلب؛ فعلى سبيل المثال تم السطو على أكثر من ١٢ ألف موقع أثري عراقي، وبيعت المنهوبات إلى تجار من جنسيات مختلفة، بينهم أمريكان وبريطانيون وكنديون وبلجيكيون وعرب، وفي إطار شهادات مزوّرة بوثيقة شراء رسمية قبل عام ١٩٧٥، وهو العام الذي تم فيه وضع تشريع يحرّم بيع وشراء الآثار والممتلكات الثقافية.

وتقول خبيرة آثار معروفة هي البروفسورة جوان بجالي: إن ثلاثة عشر متحفاً سومرياً في جنوب العراق (محلياً) سُرقت. أما المتحف في بغداد، فحسب أرقامها، فُقدت منه نحو ١٥ ألف قطعة أثرية. وتؤكد بجالي أن عدد المسروقات هو أكثر من ذلك. جدير بالذكر أن القانون العراقي في فترة النظام السابق، كان يعاقب بأقسى العقوبات من كان يلجأ إلى سرقة الآثار، لكن ذلك لا يمنع أن أيادي العصابات المنظمة امتدّت وربما، من داخل الأجهزة الحاكمة نفسها إلى الآثار، حيث أصبح البعض «تجاراً معروفين» على المستوى الدولي، لكن الأمر كان على نحو محدود ومحدّد، في حين إن عمليات السرقة والنهب طالت عشوائياً وانتقائياً عشرات الآلاف من القطع الأثرية النادرة والفريدة، ولم يكن ذلك بعيداً من تدخلات إسرائيلية لآثار قيل إنها تتعلّق أو تتصل باليهود في التاريخ، ولا سيّما خلال فترة حكم نبوخذ نصر أو ما أُطلق عليه «**السبي البابلي**».

كتبت صحيفة **الأندبندنت** البريطانية دراسة موسعة حول «**موت التاريخ**» تناولت فيها مصير الآثار العراقية المنهوبة منذ حرب الخليج عام ١٩٩١ وفيما بعد خلال الغزو الأمريكي - البريطاني للعراق عام ٢٠٠٣، حيث دمّر اللصوص بحثاً عن قطع أثرية يمكن بيعها، مُدناً قديمة تمتد على مدى ٢٠ كلم ولا سيّما في منطقة أور (الناصرية).

ـ ٥ ـ

صدر أول قانون عراقي للآثار بعد تأسيس الدولة العراقية في ٢٣ آب/أغسطس ١٩٢١ في عام ١٩٢٢، وكان آخر قانون صدر هو القانون الرقم ٥٥ لسنة ٢٠٠٢، وقد أورد القانون الأسباب الموجبة لصدوره وهي: الحفاظ على الأبنية التراثية والأثرية، باعتبارها موروثاً ثقافياً وعلمياً يمثل

الهويّة الحضارية للشعب العراقي وذات صلة بنشوء حضارته عبر العصور المختلفة، الأمر الذي يقتضي الحماية والصيانة وعدم التجاوز أو التخريب، كي يبقى مناراً أمام العالم.

وحدّد القانون بعض النصوص العقابية الصارمة ومنها ما ورد في المادة ٤٠ التي توجب السجن لحالات تم تحديدها. واعتبر الدستور العراقي الدائم الذي تم الاستفتاء عليه يوم ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠٥ الآثار العراقية والمواقع الأثرية والأبنية التراثية والمخطوطات جزءاً من الثروة الوطنية التي هي من اختصاص السلطات الاتحادية (المادتان ٣٥ و١١٣).

ورغم هذه النصوص وتشكيل لجنة من مجلس النواب، إلّا أنها حتى الآن لم تحرز أي نتائج ملموسة وجدية بشأن استعادة القطع الأثرية المسروقة أو إعادة لحمة الآثار المخربة، إذ لا يمكن إعادة القديم إلى قدمه، كما لا يمكن تعويضه مهما كان التعويض مجزياً، كما أنها لم تضع الإجراءات المحدّدة الكفيلة بحماية الآثار وملاحقة المسؤولين ومساءلتهم وتقديمهم إلى العدالة، من جزاء عملهم الإجرامي.

وإذا أردنا استذكار قواعد القانون الدولي الإنساني فطبقاً لاتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧، تناولت المادة ٥٦ ذلك وأكدته المادة ٤٢، على اعتبار دولة الاحتلال مسؤولة مسؤولية مباشرة، كما أن البروتوكول الإضافي الملحق باتفاقيات لاهاي بشأن حماية الممتلكات الثقافية في حالات النزاعات المسلحة لعام ١٩٥٤ والبروتوكول الإضافي لعام ١٩٩٩ واتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩ (المادة ٥٣) تختصر الأعمال التالية: تدمير الآثار مع عدم الإخلال باتفاقيات لاهاي المشار إليها المادة ٥٦ (التي أكدت حماية ممتلكات المؤسسات المخصصة للعبادة والأعمال الخيرية والدينية والمؤسسات الفنية والتاريخية والعلمية) وحظر الأعمال العدائية.

ويثير أي تدمير أو تخريب يلحق أي أذى بهذه الآثار مسؤولية قانونية دولية حسب المادة الأولى من اتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩ واتفاقيات لاهاي لعام ١٩٠٧ المشار إليها، حيث يعدّ أي تراث وطني إرثاً حضارياً عالمياً، ويضع العرف والقانون الدولي المسؤولية على الجهات التي تقوم بتدمير أو سرقة أو تخريب هذا التراث، باعتبارها مسؤولية دولية.

وإذا أردنا اقتفاء هذه المسؤولية فقد استخدمت قوات الاحتلال بعض المواقع الأثرية في سومر وبابل وأكد، كمعسكرات ومطارات عسكرية أو بالقرب منها مما يؤثر فيها، من دون أن تلتزم بما يذهب إليه القانون الدولي، ولا سيّما وهي موقّعة على اتفاقيات جنيف.

ولم تكشف التحقيقات أي عمليات نهب حتى الآن على كثرة الادعاءات بالملاحقة والوعود بمقاضاة المرتكبين؛ فالجرائم المرتكبة لا تزال تسجَّل ضد مجهول، رغم أن الكثير من المسؤولين «الكبار» و«الصغار» الدوليين والمحليين مساهمون فيها، فإنهم لا يتورّعون أحياناً من إعلان ذلك، وقد تكون مثل تلك الإعلانات عن تسجيل الجرائم ضد مجهولين، شيئاً مقصوداً إما لذرّ الرماد في العيون أو لإبعاد الشبهة.

ولـم تفلح جهود مفوضية النزاهة في شيء حتى الآن، في ما يتعلق بالفساد المالي والإداري، ناهيكم بتزامن وتداخل ذلك مع وجود عصابات متخصّصة، بحيث كانت تعرف ما تريد، وقامت بسرقات منظمة لقِطَع ومحفوظات ومخطوطات من المتحف العراقي ودار المخطوطات والمكتبة الوطنية، وتم نقل جزء من الأرشيف الوطني والأرشيف الخاص بالحزب الحاكم سابقاً إلى الولايات المتحدة خلافاً لقواعد القانون الدولي الإنساني.

إن الخسارة الحقيقية للعراق أيضاً هي في التدمير المنهجي للعقول والأدمغة وللذاكرة العراقية، فقد قُتل أكثر من ٣٥٠ عالماً وأستاذاً جامعياً وما يزيد على ٣٠٠ صحفي، فضلاً عن قتل أعداد أخرى من المثقفين، الأمر الذي يتطلب جهداً إنسانياً وجماعياً دولياً من جانب المؤسسات والمنظمات الحقوقية لمقاضاة المسؤولين واستعادة الآثار المنهوبة، وهو ما يضع على عاتق الأمم المتحدة ومنظمة اليونسكو (للثقافة والتربية والعلوم) مسؤوليات إضافية، واتخاذ إجراءات لاستعادة جميع المسروقات بالتعاون مع القضاء الدولي، حيث إن القانون الدولي الإنساني، ولا سيّما الاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية الممتلكات الثقافية، التي أعقبت اتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩ وبالتحديد في العقود الخمسة الماضية، تحظر تصدير واستيراد تلك الممتلكات.

وطبقاً لاتفاقية لاهاي ١٩٥٤ التي دخلت حيّز التنفيذ منذ عام ١٩٥٦، إضافة إلى البروتوكول الأول الملحق بها، وكذلك اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي لعام ١٩٧٢، والنظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام ١٩٩٨، والبروتوكول الثاني الملحق باتفاقية لاهاي لعام ١٩٩٩، الذي تضمن تحديد مسؤوليات جنائية ومدنية، فإن قواعد قانونية جديدة منظمة أخذت طريقها لملاحقة مرتكبي الجرائم بحق الآثار والممتلكات الثقافية، وقد دخل هذا البروتوكول المهم حيّز التنفيذ عام ٢٠٠٤، ونص البروتوكول الثاني، وكذلك نظام محكمة روما الأساسي، على الاختصاص القضائي الدولي في ما يتعلق بذلك. وكانت محكمة يوغسلافيا الدولية قد وجهت الاتهام إلى مرتكبي جريمة تدمير الممتلكات الثقافية.

من الاتفاقيات الأخرى التي تحمي الآثار الثقافية اتفاقية حماية التراث الثقافي المطمور بالمياه لعام ٢٠٠١، وكذلك اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي لعام ٢٠٠٣ واتفاقية حماية وتعزيز وتنوّع أشكال التعبير الثقافي لعام ٢٠٠٥.

ولعلّ قرار مجلس الأمن الدولي الرقم ١٤٨٣ الصادر في ٢٢ أيار/مايو ٢٠٠٣ والذي «شرعن» الاحتلال، واعتبر القوات الأمريكية محتلة طبقاً لقواعد القانون الدولي الإنساني واتفاقيات جنيف ١٩٤٩، شدّد على ضرورة احترام تراث العراق، الأمر الذي يضع مسؤوليات جنائية ومدنية على الدول والأفراد، وهو ما ذهب إليه بروتوكول لاهاي الثاني، الذي أكّد مبدأ التعويض، إضافة إلى المسؤولية الجنائية الفردية، التي تقضي بمحاكمة المرتكبين، ولا سيّما تحميل القيادة العسكرية مسؤولية في ذلك.

على الدول التي تتعرض آثارها للسرقة أن تستعين بالدول الأخرى وأن تشترك في الأعمال الدولية لوضع التدابير المناسبة لمراقبة الصادرات والواردات والتجارة الدولية في الممتلكات الثقافية، كما جاء في اتفاقية اليونسكو ١٩٧٠، التي أكدت: إن نقل الممتلكات الثقافية وتصديرها من قبل دولة الاحتلال الأجنبي يعتبر عملاً غير مشروع، وعلى الدول الموقّعة هذه الاتفاقية قبول دعاوى لاسترداد المسروقات والمفقودات الثقافية وتسليمها إلى أصحابها الشرعيين. ورغم استعادة بعض المنهوبات، فإن الجهد الحكومي العراقي، فضلاً عن دور المنظمات غير الحكومية، ما زال قاصراً.

إن حماية الممتلكات الثقافية والحضارية يتطلب أولاً قبل أي شيء السعي لاستعادة المنهوبات وترميم وصيانة وحفظ وتوثيق ما هو موجود وتوفير المستلزمات المادية والمعنوية لذلك عراقياً وبمساعدة دولية. وثانياً إصدار تشريعات قانونية وإنزال أقسى العقوبات ضد السرقة والتخريب، بهدف الحفاظ عليها وتأسيس أجهزة أمنية وقضائية متخصصة لتنفيذ ذلك، والحرص على سلامة المواقع ومنع الاعتداء عليها وكذلك تحريم الاتجار بالممتلكات والآثار الثقافية، والمعاقبة عليها. وقد سبق للباحث أن طرح ذلك عام ٢٠٠٩ ودعا إلى مطالبة القوات المحتلة بإخلاء الأماكن الأثرية وتعويض العراق مادياً ومعنوياً عن الأضرار التي لحقت به وذلك طبقاً للمادة ٥٠ من الدستور العراقي النافذ، على الرغم من الألغام التي احتواها، كما طالب بكشف المتورطين بذلك، وهي المطالبة التي تؤكد راهنيتها بعد احتلال داعش للموصل وتدمير متحفها وإبادة مدينة النمرود.

بالعودة إلى قواعد القانون الدولي الإنساني وفي الجانب الدولي فإن اتفاقية لاهاي ١٨٩٩ نصت على عدم تدمير النُصب والمباني التاريخية والأعمال الفنية. كما نصت اتفاقية ١٩٠٧ على وجوب الحذر من القصف البحري لتجنيب النُصب والمباني التاريخية. وذهبت اتفاقية اليونسكو ١٩٥٤ إلى ضرورة اتخاذ جميع التدابير الدولية والوطنية لحماية المواقع الأثرية والممتلكات الثقافية باعتبارها تراثاً ثقافياً إنسانياً.

وكانت اليونسكو قد أبرمت اتفاقية (١٤ تشرين الثاني/نوفمبر - ١٩٧٠ - المؤتمر السادس عشر) بشأن التدابير الواجب اتخاذها لحظر ومنع استيراد وتصدير ونقل الممتلكات الثقافية بطرق غير مشروعة، وعلى دول المنشأ وضع التدابير المناسبة لحجز وإعادة تلك الممتلكات الثقافية بالطرق الدبلوماسية وفرض العقوبات والجزاءات الإدارية على كل من يتسبب في خرق تلك القوانين.

لكن اليونسكو وغيرها من المنظمات الدولية لم تتحرّك سريعاً لإنقاذ المتحف العراقي ومطالبة القوات المحتلة بحماية هذه الآثار ومساءلة المسؤولين عن ذلك، كما أن التحرّك الدولي بعد تدمير متحف الموصل ومدينة النمرود هو الآخر قاصر، في حين أنها اتخذت موقفاً حازماً عند تدمير تماثيل بوذا من قبل حكومة طالبان، وكان لمثل هذا العمل الإجرامي المنافي للذوق العام أن يوضع في إعلان اليونسكو الصادر في باريس عام ٢٠٠٣ بشأن التدمير المتعمّد للتراث الثقافي، وهذا هو بالضبط الذي حصل في العراق بعد الاحتلال الأمريكي وبعد سيطرة داعش على الموصل وتمدّدها إلى محافظتي صلاح الدين والأنبار، وإلى أجزاء من محافظتي كركوك وديالى وصولاً إلى

حزام العاصمة بغداد. وقد ذهب الكثير من الاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية الممتلكات الثقافية، ولا سيّما في العقود الخمسة الماضية إلى تأكيد ذلك.

إن خسارة العراق ليس في وقوعه تحت الاحتلال فحسب، الذي يتحمّل المسؤولية الأساسية عن كل ما حدث فيه، ولا سيّما حلّ مؤسساته العسكرية والأمنية وتعريض أمنه للانفلات، وكذلك استشراء ظاهرة الطائفية والإرهاب والميليشيات والفساد والرشوة؛ بل إن الخسارة الحقيقية هي في التدمير المنهجي للحضارة والتاريخ العراقيين، سواءٌ على طريق السرقة والعبث أو ما قامت به داعش من تحطيم كنوز حضارية خالدة. وتكمن الخسارة أيضاً في محاولة القضاء على العقول والأدمغة العراقية ومحاولة محو الذاكرة العراقية بالاغتيال أو اضطرار الكثير من الكفاءات العراقية إلى الهجرة أو عدم مزاولة اختصاصاتها. ولعلّ ذلك يتطلّب جهداً إنسانياً وجماعياً دولياً من جانب المؤسسات والمنظمات الحقوقية لمقاضاة المسؤولين واستعادة الآثار المنهوبة، والحفاظ على ما تبقى منها، وخصوصاً مدينة الحضر التاريخية المهددة بالفناء على يد داعش، وعلى المجتمع الدولي أن يتخذ إجراءات تحقيقية وعقابية لاستعادة جميع المسروقات ومساعدة العراق على إعادة ترميم ما تعرّض منها للتخريب!

- ٦ -

يعدّ تهريب الآثار وتجارتها من أخطر ما يواجهه المجتمع الدولي وتأتي هذه الجريمة المنظمة بالدرجة الثالثة بعد جرائم تهريب السلاح والمخدّرات، في الأعمال غير المشروعة التي تقوم بها عصابات وجهات مريبة وبعضها يذهب لتغذية الإرهاب الدولي، وهو ما قامت به داعش وأخواتها في العراق وسورية، بما يلحق ضرراً بتراث الإنسانية الثقافي وحاضرها وقيمها، ويتطلب ذلك إعمال الاتفاقيات والمعاهدات الدولية بهذا الخصوص، بل والعمل على تطويرها لتشمل جميع الحالات وتمنع التسرّب أو التحلّل من الملاحقة لوجود نقص أو ثغرة فيها أو في قوانين الدول المعنيّة التي يمكن أن تكون «ممراً» أو «مقراً» لهذه العصابات التي تمارس عملية السرقة والنهب للآثار والتراث الثقافي .

وكانت واحدة من ثغرات القانون الألماني ومثله قوانين بعض البلدان الغربية، هي وجوب تسجيل المنهوبات ضمن التراث الوطني للبلد المعني، وذلك قبل نهبها وأن يتم تقديم ١٦ وصفاً أو علاقة للقطع المنهوبة، وغير ذلك من القيود البيروقراطية وغير الشرعية، التي تعتبر مثالب وعيوباً لاستمرار هذه التجارة غير الشرعية، التي تحتاج إلى حزم وتعاون دوليين وتغليظ للعقوبات.

وإذا كانت المنهوبات الثقافية وتجارة الآثار واحدة من أخطر أنواع التجارة غير الشرعية في العالم، فإن الأمر يتطلب سدّ النواقص والثغرات في القوانين السائدة في مختلف بلدان العالم، ودعوة جميع البلدان إلى الانضمام إلى المعاهدات والاتفاقيات الدولية الخاصة بحظر تجارة الآثار الثقافية، وتعديل قوانينها طبقاً لذلك، كما يتطلّب من البلدان التي تتعرّض للنهب والسرقة ملاحقة

السرّاق وتجّار التراث الثقافي بجميع الوسائل المشروعة لجلبهم إلى القضاء وعدم التهاون بذلك، وآن الأوان لوضع اتفاق أثينا ٢٠٠٧ موضع التطبيق بضرورة تعاون جميع الأطراف للحفاظ على الموروث الثقافي، الأمر الذي يقتضي على العراق والبلدان العربية استخدامه على أوسع نطاق والمطالبة بإعادة آثارها المنهوبة والقضاء على تجارة الآثار الثقافية.

وسيكون مفيداً لتحقيق هذا الهدف عربياً، الانضمام إلى نظام محكمة روما الأساسي واستخدام الآليات المعتمدة لديها، بملاحقة المرتكبين، سواءٌ عبر مجلس الأمن أو عبر تقديم الشكاوى المباشرة أو تقديم المعلومات إلى المدعي العام، مثلما يمكن للمجتمع المدني أن يشكّل قوة رصد ومراقبة وفي الآن ذاته قوة اقتراح بالتعاون مع المجتمع المدني العالمي، لملاحقة هذه الظاهرة والضغط على الدول التي تتهاون إزاء مرتكبيها، كما يتطلّب الأمر تعاوناً عربياً لملاحقة تجار الآثار وعدم جعل أراضي الدول العربية ممراً لهم للانتقال منها إلى العالم، ويقتضي ذلك تفعيل اتفاقيات العمل العربي المشترك بما فيها تسليم المجرمين.

- ٧ -

إذا كانت دولة الاحتلال «مسؤولة» قانونياً مسؤولية مباشرة حسب قواعد القانون الدولي المعاصر والقانون الدولي الإنساني، كما تمت الإشارة إليه، فإن الإرهابيين مسؤولين عن الارتكابات التي قاموا بها؛ فإن هدم المتاحف يعتبر جريمة حرب، مثلما هي ضد الإنسانية، لأنها تستهدف تدمير تراث إنساني، وهو ما ينطبق على ارتكابات داعش وتهديمها متحف الموصل ومدينة النمرود. وبما أن المرتكبين أفراداً وغير تابعين لدولة معينة أو يأتمرون بأمرها، فيمكن تقديمهم إلى المحكمة الجنائية الدولية، وبإمكان اليونسكو الطلب من مجلس الأمن إحالة ملفات هؤلاء عليها حسب المادة ٨ من نظام المحكمة الجنائية الدولية.

وعلينا أن نتذكر أن هذه الثروة الوطنية، بل والإنسانية، التي تهم البشرية كلّها وتجسّد التواصل الحضاري والتفاعل الثقافي، كان ينبغي صيانتها، وأي تهاون أو تقصير أو لامبالاة بحقها تحمّل المسؤولين العراقيين المسؤولية في التفريط أو في عدم حماية هذه الثروة الوطنية، ويقتضي الأمر تحقيقاً شاملاً وشفافاً وفي إطار قضائي؛ وأي تغطية أو تسويف لمثل هذا المطلب القانوني الإنساني يجعل المعنيين في دائرة الشك إن لم يكونوا شركاء في ذلك، والصمت لا يعني سوى التواطؤ.

إن التاريخ العراقي الممتد إلى نحو سبعة آلاف عام ليس ملكاً للعراقيين وحدهم فحسب، بل هو ملك للبشرية، لذلك ينبغي أن تتضافر الجهود لإعادته والحفاظ على ما تبقّى منه، خصوصاً الآثار النادرة والتاريخية، إضافة إلى استعادة الأعمال المعاصرة التي كان لفنانين كبار الدور الأساسي في النهضة الثقافية والفنية العراقية، التي جرى العبث بها على نحو غير مسؤول، وهي تمثّل صروحاً حضارية ورموزاً ثقافية لحياة مشرقة من تاريخ العراق في الماضي والحاضر.

الفصل السادس

الثقافة والمواطنة والهويّة في الوطن العربي(*)

أولاً: كيف نقرأ «ثقافة المواطنة» في مجتمعاتنا العربية؟

ظلّت قضية المواطنة والبحث عن المشترك الإنساني هاجساً للكثير من الحركات والتيارات الاجتماعية، وقد أعادت حركات الاحتجاج الشبابية والشعبية هذه المسألة إلى الواجهة، خصوصاً في ظروف شحّ الحريات والبطالة وزيادة الشعور بضرورة تحقيق المساواة والكرامة الإنسانية.

وإذا كانت المواطنة تقوم على مبادئ وقيم الحرية والمساواة والعدالة والمشاركة، فإن هذه المفاهيم المفترضة كانت غائبة أو مغيّبة أو محدودة التأثير في البلدان العربية، حيث تزداد الفجوة بينها وبين الدول المتقدمة. وإذا كان هناك أسباب موضوعية بحكم الهيمنة الاستعمارية الطويلة الأمد، فإن هناك أسباباً داخلية وذاتية أيضاً، ولا سيّما أن قسماً كبيراً منها يعيش في مرحلة ما قبل الدولة ويعاني صراعات عرقية ودينية ولغوية وطائفية وعشائرية وغيرها.

وإذا كان ثمة اختلافات في تجارب البلدان العربية وتوجّهاتها، فهي تجتمع في عدد من السمات والمشتركات العامة التي تعانيها.

ـ **السمة الأولى** انعدام تكافؤ الفرص، سواءٌ على المستوى الداخلي أو على المستوى الدولي، فليس هناك تكافؤ فرص بين الأفراد، مثلما ليس هناك تكافؤ فرص بين الدول، في ظل علاقات دولية تمتاز بالهيمنة والتسيّد، فالقوى العظمى لها القدح المعلّا سواء في العلاقات الدولية، أو على مستوى القرار في الأمم المتحدة بحكم وجود خمس دول دائمة العضوية في مجلس الأمن، وتمتلك حق الفيتو فيه وهي التي تقرر اتجاهاته السياسية الدولية.

(*) في الأصل حوار أجراه الكاتب والناقد الأردني يوسف عبد الله محمود مع الكاتب ونشر مقتطفات منه في مجلة المنتدى التي يصدرها منتدى الفكر العربي، وهي مجلة فكرية ثقافية تصدر كل أربعة أشهر، العدد السنوي الممتاز ٢٦١ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤ ـ كانون الثاني/يناير ٢٠١٥).

إن هذا الوضع من شأنه أن يُحدث اختلالاً حاداً بين القوي والضعيف وبين الكبير والصغير، وبين من يملك وبين من لا يملك وهكذا، ونجم عن انعدام تكافؤ الفرص تفاوت في الدخل والوظيفة والمستوى الاجتماعي على مستوى الحاضر والمستقبل، ناهيكم بالنظام التعليمي والصحي، وبكل ما له علاقة بالجوع والفقر والأمية، التي يمكن أن تشكّل بؤراً للنزاع والعنف والإرهاب في المجتمع.

لهذا، فإن تأمين الحاجات الإنسانية المادية والروحية، للأفراد أو للشعوب، يمكِّنهم من توفير العيش الآمن بحيث تتاح الفرص بعدالة للجميع لتحقيق تطلعاتهم، الأمر الذي سينعكس إيجاباً على السلام والازدهار، ولا سيّما إذا توافرت فرص المساواة والعدل.

- أما **السمة الثانية التي تجمع الشعوب العربية فهي ضعف المواطنة وصراع الهوّيات وغياب الحكم الرشيد**، وهذا يعني ضعف فرص الحرية باعتبارها قيمة عليا وضعف فرص المساواة، حيث لا تستقيم المواطنة من دونها. وكما أن ضعف العدالة بما فيها الاجتماعية سيلحق ضرراً بليغاً بمسألة المواطنة، وخصوصاً ما يتعلق بسدّ الحاجات الأساسية للناس، فلا يمكن الحديث عن المواطنة مع استمرار ظاهرة الفقر وسوء توزيع الثروة وتمتّع فئة قليلة بامتيازات كاملة وحرمان مجموع الشعب منها. أما المشاركة فهي تستند إلى الحق في تولّي المناصب العليا من دون تمييز لأسباب تتعلق باللون أو الدين أو اللغة أو الجنس أو المنشأ الاجتماعي أو لأي سبب آخر. ويتطلّب ذلك سيادة القانون والمساواة أمامه، باعتباره الفيصل والحكم يخضع له الحكام والمحكومون، ولن يتم ذلك من دون مؤسسات وآليات للشفافية والمراقبة والمساءلة والمحاسبة ومكافحة الفساد، الأمر الذي يتطلب إعادة النظر بالتشريعات القائمة والقوانين النافذة، استناداً إلى المعايير الدولية على هذا الصعيد.

- **السمة الثالثة، غياب خطط التنمية الشاملة والمستدامة** بمعناها الإنساني، الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والحقوقي والقانوني، وبالطبع بالمعنى السياسي أيضاً. وهذا يتطلب استثمار الموارد باعتماد اقتصاد يعزّز الإنتاجية ويقوم على تنوّع السوق ويوفّر فرص عمل للجميع، مع مراعاة خصوصية البلدان التي دمّرت اقتصاداتها الحروب والنزاعات الأهلية.

- **السمة الرابعة، ضعف مستوى التعليم وشحّ المعارف**؛ ولا يمكن الحديث عن التنمية ذات الطابع الإنساني بوجود نسبة عالية من الأمية في الوطن العربي حيث تزيد على ٧٠ مليون أمي، ناهيكم بانخفاض مستوى التعليم، وإذا كان هذا الرقم المخيف يتعلق بالأمّية الأبجدية، فإن نسبة الأمّية سترتفع كثيراً إذا ما احتسبنا عدم إمكان التواصل مع العلوم والتكنولوجيا الحديثة.

إن هذه النسبة لا تشمل كبار السن فقط، بل نسبة الأمية الأبجدية لمن هم في سنيّ التعليم تبلغ أكثر من ١٣ بالمئة، ويضاف إلى ذلك الفجوة في تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات، ولا سيّما في الاستخدامات المحدودة للحاسوب، وفجوة المهارات، فالشباب هم الفئة الأكثر تأثّراً بتحدّيات سوق العمل الجديدة المرتبطة بالاتجاهات الاقتصادية المتغيّرة حيث تصل نسبة بطالة الشباب في الشرق الأوسط نحو ٢٥ بالمئة.

ـ **السمة الخامسة، هجرة العقول والأدمغة**؛ وهي سمة عامة للبلدان العربية، فالموهوبون والعلماء لا يمكنهم تحقيق ما يصْبون إليه في بلدانهم، لأسباب تتعلق بشحّ فرص الحريات، ولا سيّما حرّية التعبير وحرّية البحث العلمي، وعدم توافر أجهزة ومعدّات كافية، ناهيكم باستشراء ظاهرة البيروقراطية، وانتشار ظاهرة الفساد والرشى، وكذلك انعدام معايير التقييم والكفاءة، وخصوصاً في تزايد الحاجة إلى الولاء، وتدنّي مستوى الأجور وغيرها من الأسباب التي تشكّل بيئة طاردة للكفاءات العلمية، في حين أن بيئة الدول المتقدمة هي بيئة جاذبة للكفاءات، بما توفّره من حريات وظروف عمل مناسبة وأجهزة وأدوات ومردود مالي وأجواء نفسية واجتماعية مساعدة وتقييم إيجابي.

ـ **السمة السادسة، عدم الإقرار بالتنوّع الثقافي أو ضعفه**؛ سواءٌ الديني أو القومي أو اللغوي أو غيره، بل يمكن القول إن الضعف يشمل «قبول الآخر». ولعلّ الشائع الغالب حالياً، الذي برز على نحو حاد، هو **صراع الهوّيات في البلدان النامية**، ولا سيّما بين الهويّة العامة والهوّيات الفرعية، الأمر الذي يحتاج إلى إدارة سليمة للاعتراف بالمكوّنات والأطياف المتنوّعة والتعامل معها على أساس قواعد المساواة الكاملة في المواطنة، والاحتفاء بالتنوّع الثقافي واحترام الخصوصيات، وضمان حق التعبير بما يقي هذه المجتمعات من الانزلاق إلى التناحر حيث عانت طويلاً الاستعمار والتدخل الخارجي والصراعات والنزاعات الأهلية وهضم الحقوق والحريات، ويوفر عليها فرصة اللحاق بالأمم المتقدمة، ولا سيّما باتباع تنمية بشرية مستدامة وتأمين كل ما يتعلق بحقوق الإنسان، بعيداً من محاولات الإلغاء والتهميش.

ـ **السمة السابعة**، أن المجتمعات العربية تعاني استمرار **ظاهرة العنف والإرهاب**، واللجوء إلى السلاح لحلّ الخلافات السياسية، الأمر الذي يضع جدلية القوة والضعف في إطار تناحري إقصائي، في حين أن البحث عن السلام وتعزيز المناعة الاجتماعية بالموارد والمشترك الإنساني هي التي ينبغي أن تكون الأساس. ولعل متابعة لما يجري اليوم في العراق أو سورية أو ليبيا أو اليمن، من أعمال عنف وإرهاب، ولا سيّما بوجود داعش وجبهة النصرة، خير دليل على ذلك، الأمر الذي استوجب إقامة تحالف دولي لمجابهته، وخصوصاً بعد صدور القرار ٢١٧٠ في ١٥ آب/أغسطس ٢٠١٤ ضمن الفصل السابع.

ـ **السمة الثامنة، تغييب دور المرأة**؛ وعدم تمكينها بما يتناسب مع دورها كإنسان على قدم المساواة في الحقوق والكرامة وفي تولّي الوظائف العليا من دون تمييز. ولعلّ وجود نصف المجتمع خارج دائرة التأثير والعمل والتنمية، هو انتقاص لمبدأ المواطنة الكاملة والتامة.

ـ **السمة التاسعة، مشكلة اللاجئين والنازحين**؛ وهؤلاء تتعاظم مشكلاتهم سواءٌ داخل البلدان العربية أو دول الجوار أو لدى البلدان الأوروبية والغربية، حيث تزداد ظاهرة الهجرة واللجوء، وهذه تسبّب أيضاً مشكلات خاصة بها، مثل الاندماج والبحث عن الهويّة وغيرها، وتؤدي أحياناً إلى صراعات جديدة داخل المجتمعات المستقبِلة.

وينبغي البحث عن إيجاد حلول جذرية تضمن حقوق اللاجئين والنازحين، ولا سيّما بحل المشكلات الحقيقية المتعلقة بقضايا الفقر والتهميش والعنف، ناهيكم ببعض الكوارث الطبيعية، وبالأساس في مساعدة المجتمعات النامية والفقيرة من جانب الدول المتقدمة والغنية، فذلك واجب عليها أيضاً في بناء حياة دولية سليمة ومستقرة وتليق بالإنسان وكرامته ووفقاً للاتفاقيات الدولية لحقوق اللاجئين.

- **السمة العاشرة، عدم احترام البيئة**؛ والتعامل معها بكثير من الاستخفاف واللامبالاة، بل وعدم الشعور بالمسؤولية، الأمر الذي يتطلب سنّ قوانين للمحافظة عليها وحمايتها وإدارتها على نحو مستديم، والالتزام بالمعاهدات والقوانين الدولية على هذا الصعيد وكذلك العمل على تفعيلها.

- **السمة الحادية عشرة، اتّساع ظاهرة الفساد في العالم الثالث**؛ بسبب غياب المساءلة، وضعف رقابة المجتمع المدني ومنظمات مكافحة الفساد، وأحياناً تتماهى الدولة والسلطة، وتتغوّل الأخيرة، على الدولة، بل تندغم السلطة بالمال والإعلام والتجارة والاستيراد والتصدير والثقافة والسياحة والرياضة على نحو شاذ، وهو ما يعلّق (أبو گاطع) عليه في السبعينيات وبين الجد والهزل؛ أهي دكتاتوريات فحسب، أم طغم فاشية، ريفية أو بدوية؟!

وإذا ما دخل عنصر الدين أو المذهب وتم استغلالهما سلبياً، فالأمر ولا شك يضعنا أمام طغم فاشية دينية أيضاً. لعلّه دون تعاون شامل وتكامل وحلول محلية داخلية ودولية تتجاوز الحدود الإثنية والسياسية والاجتماعية والثقافية، لا يمكن مواجهة هذه المشاكل. وهو ما كان ميثاق جديد قد تبنّاه منتدى غرب آسيا - شمال أفريقيا مؤخراً بوصفه وثيقة للتعاون ترتكز على الكرامة الإنسانية وصولاً إلى تأمين العيش المشترك للأجيال الحالية والقادمة[1].

ثانياً: هل تتطابق العولمة والرأسمالية؟

كلا بالطبع، ففي زمننا الحالي لم تترك العولمة مجالاً إلّا ودسّت أنفها فيه، لدرجة بات كل شيء «معولماً» سواء اتفقنا وتكيّفنا معها أو عارضناها ورفضناها، لكننا لا يمكن أن نتملّص من نتائج التعاطي معها ومن استحقاقاتها. فقد دخلت حياتنا بكل مساحاتها ومساماتها، ومن أبسط الأشياء حتى أرقاها، خصوصاً في ظل ثورة الاتصالات والمواصلات وتكنولوجيا الإعلام وتدفق المعلومات والطفرة الرقمية (الديجيتال).

واكتسبت التنمية في ظلّ العولمة بُعداً جديداً ومهماً، لا على المستوى المحلي فحسب، بل على صعيد نظام العلاقات الدولية، السياسية منها والاقتصادية، أيضاً، خصوصاً ما رافق مفهومها من تطور وجدّة، فبعد أن كان المفهوم الدارج للتنمية حتى الثمانينيات يُقصد منه النمو الاقتصادي والتراكم الذي يمكن أن يحدثه في الميدان الاقتصادي وعلى مستوى رأس المال، فقد غطّى

(١) انظر: صحيفة الخليج (الشارقة)، ٢٠١١/٤/٢٧.

المفهوم الحديث التنمية الشاملة بجميع جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية، خصوصاً بُعدها الإنساني، تلك التي لا تنحصر بنمو رأس المال الاقتصادي فحسب، بل ترتبط برأسمال البشر وبالسياسات الاجتماعية التي تشمل عموم السكان أيضاً.

لعلّ المفهوم الجديد للتنمية يتطلّب إعادة نظر في مجمل السياسات السائدة، ولا سيّما في البلدان النامية، التي لا تزال أسيرة الاستتباع الخارجي وسياسة الهيمنة للدول الكبرى (الرأسمالية الصناعية)، الأمر الذي يحتاج إلى تعزيز دور الدولة وتنشيط دور قطاع عام شفاف ومسؤول مع تأكيد جدواه الفاعلة، مثلما يتطلب علاقات شراكة مع القطاع الخاص، ومساهمة أنشط مع جانب مؤسسات المجتمع المدني في العمل التنموي وفي تحديد السياسات، خصوصاً للأولويات والأهداف والفئات التي تتوخّاها، ومثل هذا التطور بحاجة أيضاً إلى إصلاح المؤسسات الدولية لكي تكون قادرة على تقديم العون بنزاهة من خلال معرفتها بسبل ومستلزمات التنمية بشكلها الشامل.

بعد نحو عشر سنوات على صدور إعلان الأمم المتحدة حول «الحق في التنمية» عام ١٩٨٦ انعقدت في كوبنهاغن (الدنمارك) القمة العالمية للتنمية الاجتماعية في آذار/مارس ١٩٩٥. وسجّلت القمة انعطافاً في الفكر التنموي الدولي، خصوصاً عندما أعلن ١١٧ رئيس دولة وحكومة التزامهم بـ«خلق تنمية اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية وقانونية» تتيح للمجموعات البشرية جميعها الاستفادة منها. كما جاء في إعلان القمة وبرنامج العمل تأكيد تحقيق العدل والإنصاف والمشاركة.

وبغضّ النظر عن مساوئ العولمة وبالطبع مساوئ الرأسمالية التي هي أسّ البلاء في النظام الاستغلالي العالمي، فقد ازداد تأثير مؤسسات المجتمع المدني، وأخذت تؤدي دوراً منشوداً، ولا سيّما في عملية التنمية، ويمكن ملاحظة التأثير الإيجابي لمؤسسات المجتمع المدني عبر ثلاثة أطر، هي: الخدمات (التي تمنحها) والشراكة (التي تنشدها) والعمل التعبوي (الوطني والقومي الذي تقوم به لتحريك المواطنين)، لا يهم في ذلك إنْ كانت هذه المنظمات دفاعية أو حقوقية، مختصة في قضايا المرأة أو الفئات المهمشة أو معنّية بقضايا الفقر أو غيرها.

ذلك أن أساس مؤسسات المجتمع المدني ينبع من الفكرة التي تقوم على المبادرة الذاتية للأفراد، بقناعاتهم واتّحادهم، وبالقدرة على التأثير في محيطهم السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي أو القانوني، خصوصاً عندما تكون هذه المؤسسات مستقلة عن القطاعين الحكومي والخاص، ومتميّزة عنهما، الأمر الذي أخذ بعضهم يطلق عليها القطاع الثالث أو القطاع المستقل أو القطاع التطوعي أو غيره من التسميات.

وإذا كان ما يميّز مؤسسات المجتمع المدني في الغرب الرأسمالي أنها أصبحت قوة ضغط على الحكومات لاتخاذ القرارات، ولا سيّما في بعض الميادين، حتى باتت الحكومات لا تتخذ أياً من القوانين أو القرارات من دون الرجوع إلى المجتمع المدني، كما أن البرلمانات لا تشرّعها من دون الرجوع إلى مؤسسات المجتمع المدني أيضاً، والاستماع إلى آرائها وملاحظاتها في هذا

الخصوص، فإن البلدان النامية لا تزال تطمح للاعتراف بها أولاً، ومن ثم سماع رأيها في ما يتعلق بالبرامج السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها ثانياً، ناهيكم بتعزيز كياناتها المستقلة ثالثاً.

وإذا كانت العولمة وليدة الرأسمالية بوجهها المتوحش ظاهرة سلبية على التطور الدولي، فإن المظهر الإيجابي فيها يكمن في وجود المجتمع المدني كظاهرة موضوعية بغضّ النظر عن مساوئها، حيث برز دوره على نحو كبير واستثنائي، ولا سيّما في أبعاده المختلفة، على الرغم من سلبية بعضها، إلّا أن ثمة شيئاً إيجابياً، وله تأثيرات ملموسة وجوهرية في المجتمع المدني، من جهة أخرى.

لقد كان تأسيس المجتمع المدني العالمي إحدى هذه الظواهر الإيجابية، ولا سيّما من خلال تعزيز سبل الاتصال والتواصل بين مؤسسات المجتمع المدني على المستوى العالمي، خصوصاً في ظل الثورة المعلوماتية وآلياتها، التي تُعدّ العمود الفقري للعولمة، وتتواصل مؤسسات المجتمع المدني من خلال تدفّق المعارف والمعلومات وتأسيس شبكات دولية وإقليمية تعنى بقضايا الفقر والمرأة والطفولة والبيئة وحقوق الإنسان. وقد أدّت هذه المنظمات دوراً بارزاً على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والحقوقي والبيئي والصحي وغيرها.

كما أسهمت هذه التطورات في عولمة قوانين الجمعيات والمنظمات الخاصة بالمجتمع المدني على المستوى العالمي، وذلك بتحديد مسطرة أو مدوّنة تأخذ المشتركات الأساسية والتطلّعات والأهداف العامة، مع مراعاة الخصوصية الوطنية والثقافية للمجتمعات والشعوب المختلفة. وقد صاغ البنك الدولي بعض القواعد لتكون مرشداً للعمل، أو دليلاً في سنّ التشريعات القانونية ومبادئ وقواعد التأسيس، والعلاقة بينها وبين الدولة والمجتمع، ولا سيّما الفئات المستهدفة والتمويل وغيرها. (لكن الشروط الدولية حتى وإن ظلّت ثقيلة ومجحفة أو لا تراعي مصلحة الدول النامية والفقيرة، فإنه يمكن استثمار بعضها، خصوصاً إذا ما توافرت إرادة سياسية تضع المصالح العليا للدولة ومصالح الفقراء والفئات الضعيفة بنظر الاعتبار).

ومثل هذه التطورات أسهمت في صياغة القيم الثقافية المشتركة والمبادئ الإنسانية التي تجسّدها على المستوى العالمي، وهي قيم مدنية تؤكد احترام التعددية والتنوّع والمساواة وحقوق الإنسان والديمقراطية، وما يرتبط بذلك من قبول الرأي الآخر، فضلاً عن قيم السلام والتسامح والحوار، ويمكن القول إن ثمة مشتركات ثقافية، مدنية، وإنسانية أصبحت قاسماً موّحداً لمؤسسات المجتمع المدني، في دول الشمال ودول الجنوب، وفي البلدان الصناعية الغنيّة والمتقدّمة، مثلما في البلدان النامية، الفقيرة والمتخلّفة، كما أن لغتها الحقوقية أصبحت متقاربة.

وإذا كانت العولمة قد فرضت هيمنة على الدول والشعوب المُستضعَفة نوعاً مكثفاً من إملاء الإرادة من جانب القوى الكبرى الرأسمالية، بحكم دورها السياسي والعسكري والاقتصادي، فإن المجتمع المدني في الدول النامية اندفع باتجاه الاستفادة من قوانين العولمة من خلال تعميم القيم العالمية، بما يتعلّق حول عمليات الإصلاح والتطوّر والديمقراطية والدفاع عن الحريات والحقوق،

التي تشكّل جوهر رسالة المجتمع المدني وأساس تحرّكه، وذلك بالاستفادة موضوعياً من الظروف والأوضاع التي خلّفتها العولمة، بغض النظر عن جوانبها السيئة.

أصبح للمجتمع المدني دور مهم في عملية التنمية لا يمكن تجاهله أو إغفاله؛ لأن مفهوم التنمية المستدامة ذات البعد الإنساني لا تقوم إلّا بمشاركة المجتمع المدني ومساهمته في عملية التنمية على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والقانوني وغيرها. وبرز في ظل العولمة منظمات مناهضة للعولمة، وبالتالي هي منظمات مناوئة للرأسمالية، أسهم فيها بفاعلية المجتمع المدني دفاعاً عن العدالة الاجتماعية، ولا سيّما في إطار مكافحة الفقر والتزام قضايا المهمشين من خلال تقديم مقترحات وبرامج على هذا الصعيد.

بغضّ النظر عمّا تريده العولمة فإن المجتمع المدني أصبح قوة ضغط تعبّر عن الرأي العام المحلي مرتبطاً بالرأي العام العالمي إزاء قضايا كثيرة ذات اهتمام مشترك، مثلما هي شراكته مع شبكات ومنظمات عالمية رديفة، لتشكيل قوة ضغط كبرى على الصعيد العالمي، برزت خلال رفض الحصار على العراق وبعد احتلاله وكذلك في الدفاع عن حقوق الشعب العربي الفلسطيني، ولا سيّما حقه في تقرير مصيره، وضد العدوان الإسرائيلي المتكرر عليه وعلى البلدان العربية.

وإذا كانت ثمة مخاطر تهدد البلدان النامية في ظل العولمة الرأسمالية، التي لا يمكن دفع شرورها بالكامل، فلا بدّ من سبل للتخفيف من تأثيراتها السلبية واللاإنسانية، سواء على الصعيد الوطني أو الدولي. ومثلما هناك مخاطر وتحدّيات، كذلك هنالك بعض الفرص التي أوجدتها، خصوصاً في ما يتعلّق بعولمة الثقافة وعولمة حقوق الإنسان، وهي فرص يمكن للمجتمع المدني أن يستغلها، إذا تسلّح بالوعي وبرؤية مهنية مستقلة غير خاضعة للتمويل الأجنبي والأجندات الخارجية، وبعيدة أيضاً من الصراعات الأيديولوجية.

إن مجتمعاً مدنياً على أساس المواطنة والمساواة والتعاقدية والتطوعية ويسعى لتفعيل حق المشاركة، يمكن أن يسهم في عملية التنمية المستدامة بحيث يصبح قوة اقتراح وشراكة مع الدولة والقطاع الخاص، ولعل ذلك من مفارقات العولمة.

ثالثاً: كيف نفهم الحداثة

يندرج تحت مفهوم الحداثة ثلاث مسائل أساسية هي من مكوّنات الدولة العصرية التي تتجلّى في **العقلانية، والليبرالية، والعلمانية.**

ولا شكّ في أن لتلك المسائل أبعاداً اجتماعية، حتى وإن كانت متداخلة أحياناً، ارتباطاً بقضايا التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، علماً بأن لكل بلد خصوصياته، مع وجود مشتركات ذات أبعاد إنسانية في المجالات المختلفة، التي تبدأ من الشكل لتصل إلى المضمون في الأدب والفن والعمران والجمال والعادات والتقاليد وغير ذلك. وإذا كانت الحداثة تعبيراً عمّا شهده القرن العشرون من تطوّر، ولا سيّما في مطلعه وخلال الثلاثينيات والأربعينيات من القرن الماضي، فإن

هذا المفهوم اختلط بعد ذلك بالعولمة واتخذ بُعداً تخطّى به مفهوم الحداثة التقليدي، ليدعى ما بعد الحداثة ـ ولنتوقف لنحدد ماذا نعني بالحداثة وما بعد الحداثة؟

ما زال مصطلح «ما بعد الحداثة» حتى الآن يثير الكثير من الغموض والإبهام وربما الالتباس في ما نعني به، فهل هو أيديولوجي أو نظرية اجتماعية أو اتجاه أدبي نقدي؟ أم هو مشروع تحرر فكري وعملي نشأ من رحم مشروع الحداثة على حد تعبير هابرماس، والذي يمكن إعادة أصوله إلى فلسفة نيتشه التشاؤمية.

ومثلما انشغل مفهوم الحداثة بالحركة الجمالية التي تجلّت في القرن العشرين أو قبله بقليل وظلّ فضفاضاً ولزجاً، فإن ما بعد الحداثة هو الآخر يحمل ذات الاتساع والشمول، وقد تجلّت أفكار الحداثة بوجه خاص في الفنون البصرية والموسيقى والأدب والدراما، التي تجاوزت المعايير الفكتورية للفن من حيث استهلاكه وقصديته، إلّا أن الحركة امتدت لتشمل حقولاً واسعة، من الشعر إلى الرواية، وهكذا طبعت أعمال ولف وجويس وإليوت وبروست وريلكه وغيرهم حداثة القرن العشرين. ويمكن إدراج الفنون والآداب والسينما والموسيقى وعلم الاجتماع وعلم الاتصال والتكنولوجيا والهندسة المعمارية والأزياء وغيرها في إطار ما بعد الحداثة، رغم أن البعض ينظر إليه باعتباره مفهوماً عائماً وغير محدد.

هناك من يعتبر تيار ما بعد الحداثة بداية لعهد جديد حيث انتهت السرديات الكبرى لجميع المذاهب والفلسفات الكبرى التي سعت لتفسير العالم على نحو شمولي، وهذه المذاهب كبّلت الفكر وأسهمت في حجره في إطار ضيق، الأمر الذي أسهم في انتهاك حقوق الإنسان، خصوصاً بادعاء احتكار الحقيقة. وهكذا فإن التنوّع والتعدّدية والاختلاف والتفكيك واللاتحديد من سمات عهد ما بعد الحداثة، الذي يسعى لتجاوز التصورات العقلية بما فيه الذات العاقلة التي أرسى دعائمها ديكارت وصولاً إلى كانط حيث تمتاز أفكار ما بعد الحداثة بنقد الأساس العقلاني والذاتي للحداثة ذاتها.

ويعتبر المفكر آلان تورين أن فكر ما بعد الحداثة يشكّل قطيعة مع أفكار الحداثة، حيث المجتمعات الصناعية المتضخمة التي لا تكفّ عن التسارع والاستهلاك الثقافي، فإذا كانت الحداثة قد استدعت سلطات مطلقة، فإن هذه السلطات تفكّكت في عهد ما بعد الحداثة، بحيث شكلت قطيعة أخرى مع النزعة التاريخية من طريق إحلال التعدّدية الثقافية محل الوحدة، وهو ما أعطى سوق الفن أهمية جديدة، بحيث انتصرت المؤسسات الإنتاجية والاستهلاك على الأيروس والأمة.

وحسب قراءاتي المتواضعة للحداثة وما بعدها، فأستطيع القول إنه لا يوجد تعريف جامع مانع لما نعنيه بالمفهوم، كما أن تحديده يفقده الكثير من معانيه المفتوحة ويدخله في إطار نسقي، ولا سيّما متى دخل «حيّز التنفيذ» كما يقال في القانون، ثم متى بالضبط كانت استخداماته قد بدأت متقطّعة أو متّصلة، خصوصاً وهو يتداخل ويتراكب ويتخالق مع مفهوم الحداثة ذاتها، التي لا تزال الكثير من الشعوب والأمم عند عتباتها الأولى أو ربما لم تلجها بعد، رغم أن أشكال التعبير عنها

قد تبلورت في مطلع القرن الماضي، لدى شعوب وأمم أخرى وسادت عالمياً، الأمر الذي يجعل المفهوم ضبابياً، خصوصاً لجهة ارتباطه بالحداثة ذاتها التي لا تزال سارية المفعول، حيث يتقاطع الاقتصاد بالجنس والنظام الرقمي (الديجيتال) بالثقافة والفلسفة بالسياسة، والفن بالتجارة، والدين بالسلطة.

لقد استند مفهوم ما بعد الحداثة في ظل العولمة إلى قاعدة جوهرية تقوم على التعدّدية، باعتبارها دستوراً ناظماً للمجتمعات بالمعنى والنموذج ولا ينفصل عن الديمقراطية، والتنوّع وجدل الهويّات، ولا سيّما بانهيار الأنظمة الشمولية في أوروبا الشرقية، وذلك الطور المتقدم الجديد من الثورة العلمية ـ التقنية وتكنولوجيا المعلومات والاتصالات والثورة الفضائية وثورة الجينيوم.

وهكذا فإن ما أفرزه عهد ما بعد الحداثة رغم أنه في بداياته، إنّما يعكس تعديلات علمية ومخططات حياتية ونماذج سلوك جديدة، وهذه تشكّل الوجه المغاير للأنظمة التوتاليتارية، لأنها ضد جميع أوجه التسلّط والاستبداد القديمة والجديدة.

وإذا أردنا العودة الأولى إلى استخدامات ما بعد الحداثة، فقد بدأت في منتصف القرن الماضي وهو ما تحدث به لوتس غيلد ستزير، لكن الرسام الإنكليزي جون واتكنز جابمين وبعض رفاقه استخدموه منذ عام ١٨٧٠، ثم استخدم على يد بانفتز في كتابه **أزمة الحضارة الغربية** عام ١٩١٧، مشيراً إلى أن الأزمة هي أزمة الإنسان، واستخدم مجدداً سمرفيلد، موجزاً لموسوعة **أرنولد توينبي** بإشارة إلى المرحلة الراهنة التي تمرّ بها الحضارة الغربية (١٩٤٧)، وذلك بتجاوز مفهوم الدولة القومية إلى التكامل والاندماج العالمي.

لهذا فإن صعوبة تحديد المفهوم زمانياً ومكانياً وتاريخياً ستظل سمة بارزة له، إلّا إذا أخذنا الانعكاسية ووعي الذات في تحديده من خلال رأسمالية السوق، وبخاصة المتعدّدة الجنسيات في ظل تعدّدية عصرانية واجتماعية وتشكيلات علمية ومخططات حياتية ونماذج تعتمد على التنوّع وتقف بالضد من السيطرة والتسلط، وهو الأمر الذي يبرز من خلال تطوّر العالم عبر وسائل الإعلام والاتصال وظهور وانبعاث الثقافات المحلية وصعود فكرة الهويّة وإضفاء التعددية الثقافية على مجتمعات واحدية، سواءٌ بقبول فكرة التنوّع أو بانفصال حركات وكيانات وتوزّعها على دول ومجتمعات، وذلك عبر تطوّر كوني قاد إلى مجتمع صناعي متضخّم والقطيعة من النزعة الثورية وحلول التنوّع الثقافي ومن ثم ظهور سوق الفن.

إن خطاب ما بعد الحداثة يحاول إيجاد قيم جديدة وبديلة من مبادئ العقلانية والتنوير، ولا سيّما ببروز التعدّدية والاختلاف وتنامي الهويّات القومية والفردانية وحرية الاعتقاد والملبس والمأكل وأشكال الممارسات اليومية بالضد من وحدة الهويّة، الأمر الذي يطرح أسئلة ساخنة وحادة حول المفهوم ومصيره شكلياً وموضوعياً. ومع أن وسائل الاتصال الإلكتروني والإنترنت وغيرها قد جعلت العالم كلّه قرية واحدة، لكن مجتمع ما بعد الحداثة لم يزل هلامياً رغم وسائل التعبير الهائلة عنه، خصوصاً في ما يتعلق بالقيم الإنسانية والعقلانية وصراع الحضارات وصدام الهويّات، ولعلّ

ما كانت تتعرض له فكرة الحداثة من نقد ايجابي وسلبي هي نفسها التي تتعرض لها فكرة ما بعد الحداثة.

رابعاً: كيف ننظر إلى تاريخنا العربي والإسلامي؟

النظر إلى هذا التاريخ غالباً ما يتم إمّا بنظرة تقديس وإما بنظرة تدنيس، أي إما بالتمجيد أو بالتنديد، في حين أن مشاركات تراثنا كبيرة ومهمة جداً على صعيد التقدم العلمي في المجالات المختلفة، وحين كانت أوروبا في القرون الوسطى تغطّ في ظلام عميق، كان العالم العربي ـ الإسلامي مزدهراً ومتقدماً وواعداً، ولكن ذلك لا يمنع من وجود نتوءات ونقاط مظلمة وسوداء في تاريخنا، الأمر الذي يحتاج إلى قراءة ارتجاعية للماضي، بما له من عنصر إشراق وإشعاع، وبما عليه من نقاط ضعف قادت إلى دخولنا مرحلة مظلمة.

لذا لا ينبغي الوقوف عند التاريخ، موقف التقليد باعتباره صالحاً كلّه، لأن هذا سيقودنا إلى سلفية عمياء، وإذا كان بعضه صالحاً لزمانه فقد لا يكون صالحاً في الوقت الحاضر. كما لا ينبغي الاستنكاف من تاريخنا باعتباره طالحاً كلّه، بزعم الرغبة في الدخول إلى عالم الحداثة، فتراثنا يحتوي على جوانب إنسانية عظيمة في المجالات المختلفة، وقد لا يكون في المجال متّسعاً لتفصيلها في هذا السؤال، وخصوصاً أن التركيز سيكون على الهويّة، وفي كلا الحالين لا بدّ من القراءة النقدية لربط التراث بالمعاصرة على نحو حيوي بما يفيد حاضرنا ومستقبلنا[٢].

خامساً: ما أسباب تعثُّر ثورات الربيع العربي؟

إذا كان الربيع العربي قد أطاح نظماً استبدادية، سلطوية وهيّأ المستلزمات الأولية لإحداث تغييرات في الوطن العربي إنْ عاجلاً أم آجلاً، فإنه في الوقت نفسه أسقط بعض المقولات والأفكار التي سادت في العقدين الأخيرين أو برهن على بطلانها وهزالها حتى وإنْ ظلّ البعض يتشبث بها. وكان لتلك الأفكار والمزاعم دور كبير في إطالة عمر بعض الأنظمة، بل أسهمت أيضاً في التأثير سلبياً في وعي بعض النخب الفكرية والسياسية وحتى تخديرها، على الرغم من معاناة السكان وتوقهم إلى التغيير والتحوّل الديمقراطيين، ناهيكم بحالات اليأس أو القنوط التي سببتها سواءٌ بوضع كوابح داخلية أو خارجية، ولا سيّما في جانبها النظري أو العملي.

وسنحاول أن نرصد بعض هذه الأطروحات، التي كادت تصبح مسلّمات لدى بعض القوى والفاعليات السياسية، والتي لم تكن بعيدة من ترويج الأنظمة الحاكمة لها، فضلاً عن سدنتها

(٢) الجواب الوارد في المقابلة كان موسّعاً، لكننا حاولنا هنا اختصاره، لكي لا يتم تكرار بعض الأفكار التي سبق وأن وردت في الفصل الأول من هذا الكتاب في الهويّة، ولا سيّما في الفقرة الأولى الموسومة: الهويّة والثقافة، والفقرة الثانية المعنونة بـ الهويّة والعولمة، لذلك اقتضى التنويه لهذا التكثيف، إذ يمكن الرجوع إلى أصل المقابلة المنشورة في مجلة المنتدى التي يصدرها منتدى الفكر العربي في عمان، كما أجرت الإشارة إليه.

من الأيديولوجيين والمثقفين، بمن فيهم الذين يتحدّثون عن التغيير، بل يدعون إليه ولكن على نحو «تجريدي» أحياناً، أو في ما يخص الغير، من دون أن يصل إلى أولي الأمر أو الحكّام الذين يبرّرون استمرارهم ووجودهم بحجة غياب البديل أو عدم نضج عملية التغيير أو يراهنون على بعض الإصلاحات، أو الذين يستحضرون نظرية المؤامرة الخارجية، بل يعلّقون كل شيء على شمّاعتها.

مثل هذه الأطروحات لم تكن حصراً على القوى الداخلية، بل إن بعضها تبنّته القوى الخارجية، ولا سيّما القوى الدولية المتنفّذة، وهو شكّل عائقاً فكرياً وعملياً إزاء التغيير الديمقراطي المنشود، حتى بدت الديمقراطية أو التحول الديمقراطي وكأنها استعصاء أو وعد غير قابل للتحقق، ولا سيّما في الوطن العربي.

تقول **الأطروحة الأولى** إن الصراع هو بين الإسلاميين وبين العلمانيين، وعلى الأخيرين حتى وإنْ اختلفوا مع الأنظمة الحاكمة، لكنها بكل الأحوال هي أقرب إليهم من الإسلاميين، الذين يشكّلون خطراً على الديمقراطية المنشودة، ولا سيّما أن الكثير من الإسلاميين أو الإسلامويين، لا يخفون مواقفهم السلبية منها، ويبرّر البعض أن أنصار الإسلام السياسي لن يتورعوا من الإجهاز على بعض الهوامش الديمقراطية القائمة، ويستندون في ذلك إلى ما حصل في الجزائر حين فاز الإسلاميون، فأعلنوا رغبتهم في إلغاء الديمقراطية، الأمر الذي «اضطر» العسكر، في «إجراء غير ديمقراطي»، إلى الدفاع عن الديمقراطية، وهو الأمر الذي تكرّر التعكّز عليه في مصر إبان إطاحة حكم الإخوان، وراح الإسلاميون ضحية مواقفهم وآرائهم، في حين أن الديمقراطية هي من نقلتهم إلى السلطة، وتلك إحدى المفارقات السياسية في السابق والحاضر.

وبالعودة إلى هذه الأطروحة التي تفترض أن الصراع الأساسي هو بين الإسلاميين والعلمانيين، فإن ثمّة اجتهادات وتوجهات قد تبدو أكثر واقعية وأكثر راهنية، وهي أن الصراع ضد الاستبداد الداخلي هو في جوهره صراع ضد الطغيان الخارجي وفي الوقت ذاته صراع ضد التطرّف والتعصّب وإقصاء الآخر لدرجة لا يمكن فصله عن بعضه، ولا سيّما أن هناك ترابطاً أحياناً بين الطغاة والغزاة والغلاة، الأمر الذي نحن بحاجة إلى إعادة قراءة المعادلة على نحو صحيح، وخصوصاً أن الوطن العربي يعاني الاحتلال والعدوان منذ نحو ستة عقود ونصف العقد من الزمان من جانب إسرائيل، فضلاً عن محاولات فرض الهيمنة والاستتباع، وهذا يتطلب تعاون الكتل والتيارات السياسية اليسارية، الماركسية والقومية، والإسلامية لإنجاز مرحلة التحرر من جهة، ومن جهة ثانية السير في طريق الديمقراطية والتنمية.

أما **الأطروحة الثانية** فتقول إن وجود أنظمة تسلطيّة تحمي الأمن والاستقرار هو أفضل من الفوضى التي قد تسود بعد التغيير، ولعلّ هذا ما روّجته الأنظمة المستبدّة أيضاً، حين زعمت أنها هي وحدها القادرة على ضبط الأمن والاستقرار، وتختزن تجربة طويلة لعقود من الزمان في هذا الميدان، بدلاً من الإتيان بنظام غير مضمون وقد يؤدي إلى انفتاح البلد على موجات من الفوضى

والإرهاب والعنف غير محسوبة النتائج، ناهيكم باحتمال صعود تنظيم القاعدة والمنظمات الإرهابية وجماعات التكفير.

ولعلّ من الطبيعي أن يخلف أي ثورة أو انتفاضة نوع من الفوضى، ولا سيّما أن الأنظمة السابقة هي التي قوّضت حكم القانون وتغوّلت على القضاء وداست على كرامة المواطن، ولهذا فإن مجرد الشعور العام بتقويض هذه الأنظمة سيدفع إلى الواجهة بعض أعمال التمرّد والفوضى بعد التدمير المنهجي المنظم لعقود من الزمان لمبادئ الدولة القانونية، لكن ذلك لا ينبغي أن يحول دون عملية التغيير التي أصبحت حاجة ماسة لا يمكن الاستغناء عنها أو حتى تأجيلها، ولعلّ بعض الحوادث الفردية والانفلات الأمني المحدود الذي أعقب عمليات التغيير ينبغي أن يُقرأ ضمن هذا المنظور، وأن يتم التعامل معه تاريخياً واستراتيجياً بما له علاقة بقضايا التقدم وصيرورة العملية التاريخية.

وإذا كان من فوضى ستحدث أو حدثت فإن الأنظمة السابقة كانت قد زرعت هي بنفسها بذورها ورعتها لسنوات، وذلك للوقوف ضد أي عملية تغيير أو إصلاح مهما كانت متواضعة، بزعم أن الفوضى ستعقبها، وكذلك عبر إنشاء ميليشيات أو جماعات مسلحة غير قانونية تابعة للنظام أو لأجهزته الخاصة، وتحت مسمّيات مختلفة لقمع أي بادرة للاحتجاج بحجة مقاومة الفوضى وأعمال الشغب والتدخل الخارجي والأصابع الأجنبية، وغيرها من المبررات والمزاعم. وإذا كان الكثير من الشكوك يحوم حول ذلك، فقد انكشفت تصرفات بعض الأجهزة التي سعت للاصطدام بالتظاهرات أو الاندساس بين صفوفها لإحداث التخريب المنشود، وهكذا شاعت مصطلحات جديدة ارتبطت بالربيع العربي وانتفاضاته مثل: البلطجية أو الشبّيحة أو الموالاة أو غيرهم.

تقول **الأطروحة الثالثة** إن الثورات والانتفاضات التي اندلعت عام ٢٠١١ ما كان لها أن تنجح أو تستمر لولا الدعم الخارجي، بل إن البعض يتهمها صراحة أو ضمناً بالعلاقة مع الغرب، أو أن أصابعه ليست بعيدة منها، وهكذا يجري التهويل من خطر التدخل الخارجي تحت مبرر وزعم «المؤامرة» التي تحيكها الدوائر الغربية.

وإذا كان الغرب ليس بعيداً من المؤامرات والمشاريع التي تضمن مصالحه، فإن ضغط العامل الموضوعي أجبره هو أيضاً على الحديث عن إصلاح وتغيير ديمقراطي وتحوّل سياسي ـ اجتماعي لأنظمة مغلقة أو محافظة أو استبدادية أو ثورية متسلطة، حتى وإن كان بعضها صديقاً له.

وهو وإن كان لاعباً مهماً في أوروبا الشرقية في أواخر الثمانينيات، لكن الوضع الداخلي وتطورات الأحداث، فضلاً عن البيئة التي خلقتها حركة غورباتشوف التي سميت البريسترويكا، هي التي كانت قد هيأت التربة الدولية المناسبة لعملية التغيير، والتي التقت موضوعياً مع التوجهات الغربية في إطار الصراع الأيديولوجي وسيل الدعاية الذي كان سائداً بين الشرق والغرب في ظل الحرب الباردة، لكن الأمر مختلف في الوطن العربي، بوجود «إسرائيل» من جهة والنفط من جهة أخرى، إضافة إلى تيار إسلامي أو إسلاموي مناقض كلياً للغرب وتوجهاته، فليس من السهولة حساب عملية التغيير بطريقة تقليدية على الغرب وتوجهاته ومؤامراته.

على الرغم من المواقف ذات البُعد المصلحي والتوظيف السياسي والذرائعية البراغماتية غير المبدئية التي حاولت بعض الحكومات الغربية الوقوف عند أبوابها عشية وبُعيد عمليات التغيير في الوطن العربي، فإن الأمر انكشف على نحو صارخ بين الافتراض والواقع، ولا سيّما التناقض والتعارض الحاد بين الادعاء بدعم الديمقراطية والتغيير الديمقراطي، وبين التلكؤ في دعم تغيير أنظمة معادية للديمقراطية وقامعة لشعوبها، لكن ضغط الرأي العام الداخلي في هذه البلدان ووجود مؤسسات وبرلمانات منتخبة وفي إطار مساءلة وشفافية، أعاد ترتيب أولوياتها وأوراقها لتتخذ مواقف لمصلحة عمليات التغيير، حتى وإن أدّى إلى تدخلها عسكرياً، وهي التي أحجمت في البداية عن التدخل الإنساني، ولا سيّما حينما شعرت أن ذلك يخدم مصالحها، كما حصل في ليبيا على سبيل المثال. فبعد تردّد ساركوزي عن دعم التغيير التونسي، اندفع للتدخل العسكري في إطار الناتو في ليبيا، بعد أن تعرضت سياسته إلى انتقادات حادة قد تؤثر في مستقبله السياسي.

وقد برهنت ثورات عام ٢٠١١ أن عملية التغيير هي داخلية بالأساس وأن دور الخارج فيها محدود جداً، وإن كان هذا الخارج يستثمر تعنّت الأنظمة ورفضها إجراء التغيير المنشود واللجوء إلى القمع والعنف وارتكاب أعمال منافية لحقوق الإنسان، وعندها يكون من واجب العالم بما فيه الأمم المتحدة ـ التدخّل الإنساني لوقف المجازر بحق السكان المدنيين في إطار قواعد القانون الدولي الإنساني. ولا ينسى الغرب في هذه الحالة استثمار ذلك لمصالحه الخاصة، سواءٌ في عمليات التدمير أو إعادة البناء لاحقاً، وبالدرجة الأساسية للنفوذ السياسي والعسكري.

تقول الأطروحة الرابعة إن العرب لا يحتاجون إلى الديمقراطية بقدر حاجتهم إلى التنمية. وإذا أردنا إعادة تركيب هذه الأطروحة، فقد تصل إلى تبرير عنصري ينطوي على استصغار حاجة العرب إلى تأمين الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان، وهي حاجات إنسانية لبني البشر جميعاً. صحيح أنه بحاجة إلى الغذاء والدواء والعمل والصحة والتعليم والسكن، ولكن من قال إن الإنسان يحيا بالخبز وحده؟ ومن قال إن بالإمكان تأمين الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية دون تأمين الحقوق المدنية والسياسية والمساواة أمام القانون وبين الرجال والنساء والمواطنة والحق في انتخابات دورية وتغيير الحاكم عبر صندوق اقتراع والحق في المساءلة في إطار سيادة القانون وفصل السلطات واستقلال القضاء، وغير ذلك من عناصر الديمقراطية التداولية السلمية للإدارة والمسؤولية.

وقد أثار هذا الأمر بعض نشطاء حقوق الإنسان ردّاً على الرئيس الفرنسي جاك شيراك عام ٢٠٠٣ عند زيارته تونس التي حاول فيها تزيين صورتها في مجال حقوق الإنسان بزعم تأمينها الغذاء والعمل والسكن لمواطنيها، ونسي هدر الحقوق والحريات والكرامة الإنسانية.

وقد ركّزت ثورة تونس وبعدها مصر وكذلك ثورة ليبيا وحركة الاحتجاج الواسعة في البحرين واليمن والجزائر وسورية والأردن والمغرب وعُمان والعراق وغيرها على الحرّيات والحقوق والكرامة ومحاربة الفساد، الأمر الذي يدحض أطروحة عدم الحاجة إلى الديمقراطية، وهي نظرة

استصغارية طالما تصدر عن فكر استشراقي. وذلك بغض النظر عن مآلاتها لاحقاً والتدخّلات الخارجية فيها، خصوصاً بدفع بعض أطرافها إلى العنف والأعمال المسلّحة.

الأطروحة الخامسة حول أن الدين الإسلامي يحضّ على العنف والإرهاب وهو دين غير متسامح وتتعارض تعاليمه مع الديمقراطية ومع الشرعية الدولية لحقوق الإنسان، وبالتالي فسيكون الاستنتاج المنطقي أنه غير مؤهل لحكم الديمقراطي أو لسيادة القانون أو احترام حقوق الإنسان، ولعل مثل هذه الفرضية تستند أيضاً إلى مرجعية عنصرية تستخف بحضارات الأمم والشعوب وثقافاتها ودياناتها، وعلى الرغم من أن الإسلام دين أغلبية سكان المنطقة العربية، فإنه دين شعوب غير عربية أيضاً، ولعل عدد المسلمين في العالم اليوم يقارب مليار ونصف المليار إنسان، فهل سنلغي هذا الرقم الهائل من قائمة الدول الديمقراطية؟

وإذا كان الكثير اليوم في الغرب يتحدّث عن تركيا، كدولة مدنية بخلفية إسلامية، أو يتكلّم عن الإسلام المعتدل والمنفتح، فهل تركيا أو غيرها بعيدة من دين أغلبية السكان المسلمين؟ ولعلّ تعاليم الديمقراطية وحقوق الإنسان بقدر شموليتها وعالميتها وكونيتها، فلها خصوصيات تبعاً للثقافات والحضارات والتاريخ، لكل أمة أو شعب، ويمكن أن تغتني هذه المبادئ ذات الطبيعة العامة والإلزامية بالقدر نفسه، من حضارات وثقافات الشعوب بما فيها الإسلامية.

وإذا كان ثمّة بعض التجاذبات أو الاجتهادات الفكرية أو الثقافية، فإنها خاضعة للنقاش والجدل، والأخذ والرد، داخل مجتمعاتنا العربية ومع الغرب، مثلما توجد الكثير من الحقوق والحرّيات معرض جدل في الغرب ذاته، لكن الفارق الوحيد بيننا وبينهم، هو وجود مؤسسات راسخة حامية للديمقراطية توطّدت عبر عقود من الزمان وشهدت تطورات تدريجية لا نزال نحن عند بواباتها، في حين نحن نفتقد مثل هذه المؤسسات، ولا سيّما الرقابية التي تحاسب وتسائل وفقاً لحكم القانون ومبادئ الشفافية.

ولعلّ وجود مثل هذه المؤسسات لا يتعلّق بالدين بقدر تعلّقه بدرجة تطور المجتمع واختياره طريق التنمية الشاملة بمعناها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والقانوني ومساهمة المجتمع المدني وتحقيق مبادئ المشاركة؛ فدولة مثل الهند فيها تعدد ثقافي وتنوّع قومي وإثني، وأديان مختلفة ولغات متعددة، وعلى الرغم من وجود كل ذلك، فقد اختارت الطريق الديمقراطي، كدولة نامية، ونجحت فيها الديمقراطية إلى حدود كبيرة. وعلى الرغم من ظروف التفاوت الطبقي والاجتماعي، إلّا أنها استطاعت بناء قاعدة حقوقية وقانونية سليمة لتطوير الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. وتركيا الإسلامية نموذجاً آخر، وماليزيا التي يحتل المسلمون فيها نسبة كبيرة وأساسية من السكان، فقد أقامت شكلاً من الحكم التداولي والديمقراطي وسيادة القانون، من دون أن يقف الدين عائقاً.

أما **الأطروحة السادسة** فتقول إن الثورات العربية لم تطرح قضية فلسطين «القضية المركزية» في الصدارة وإن أولوياتها ليبرالية، في حين أن الصراع مع العدو الصهيوني، ينبغي أن يشكّل محور

عملية التغيير. ويذهب أصحاب هذه الفرضية إلى أنه لم يتم التحرّش باتفاقية كامب دايفيد في الثورة المصرية، وأن غياب أنظمة ممانعة كما هي سورية، مثلاً سيؤدي إلى اختلال موازين القوى لمصلحة الدولة المغتصبة.

وإذا كان ثمّة صحة في نصف الاستنتاج الأول، فإن النصف الثاني يجيب ويكمّل الاستنتاج الأول، وقد واجهت الثورات مسائل ملحّة كيانياً تتعلّق بالحريّة والكرامة ومحاربة الفساد واحترام حقوق الإنسان. وقد لا يكون الحديث عن مجابهة مع العدو ممكناً، من دون توفّر الحد الأدنى من الحريات التي غابت عن وطننا العربي بفضل أنظمة الاستبداد والدكتاتورية، والحرية هي المدخل لأي مجابهة وأي تغيير.

وحتى حق الحياة لا يمكن الدفاع عنه من دون توفّر الحد الأدنى من حرية التعبير، ناهيك بحق الاعتقاد وحق التنظيم وحق المشاركة وهي أركان أساسية وهياكل ارتكازية للحريات والحقوق الأخرى.

ولعل رد الفعل الصهيوني إزاء التغييرات الحاصلة في البلدان العربية يفضح مدى تخوّف «إسرائيل» من موضوع الاستراتيجية العربية إزاء الاتفاقيات المبرمة معها أو إزاء أفق الصراع، وإذا كان هذا الموقف من تونس البعيدة من دائرة الصراع، وهذا البلد الصغير بسكانه وإمكاناته، ولا سيّما العسكرية، فما بالك عندما حصل التغيير في مصر؟

تقول **أطروحة سابعة** إن اندلاع الثورات العربية، سيؤدي إلى تصدّع الهويّة الجامعة والمانعة للشعوب العربية، ولا سيّما بصعود هويّات إثنية وطائفية وعشائرية، في حالة من التشظي والتشطير، ويستدلون على ذلك بمحاولة إحياء نوع من العشائرية في تونس التي لا تعرف تقاليدها مثل هذه الظاهرة، وإذكاء نار الصراع القبطي ـ الإسلامي في مصر، وإشعال فتيل المشكلة الجنوبية في اليمن التي ازدادت تعقيداً في السنوات الأخيرة، إضافة إلى مشكلة الحوثيين (الجاهزة) وبعض ذيولها المذهبية، وتعميق المشكلة الطائفية في سورية، ولا سيّما بين السنّة والعلويين، ومحاولة تسعير نار الصراع المسيحي ـ الإسلامي، فضلاً عن إنعاش المشاعر القومية الكردية المطالبة بحقوقها السياسية والثقافية والقومية، ولا سيّما حق المواطنة والمساواة وعدم التمييز، فضلاً عن الحق في الجنسية، وكذلك تغذية المشكلة العشائرية والقبلية والمناطقية في ليبيا، وكذلك في موريتانيا، وفي الأردن وغيرها، إضافة إلى المشكلة الأمازيغية في المغرب والجزائر، والمشكلة الطائفية والمذهبية في البحرين والسعودية، فضلاً عن ذيولها في بعض بلدان الخليج.

وإذا كان الأمر صحيحاً إلى حدود غير قليلة، فإن ثمّة أسباباً موضوعية لذلك، وكان لا بدّ لها من أن تظهر على نحو عاجل أو مؤجل، فالنار كانت تستعر تحت الرماد كما يقال، حيث غذّت أغلبية الأنظمة العربية، الانقسام المجتمعي، تارة لأسباب دينية وأخرى طائفية أو مذهبية أو عشائرية أو جهوية أو إثنية أو غيرها، بهدف الإبقاء على سلطة الحكام بأي ثمن.

وإذا كانت مشكلة «الأقليات» في الغرب هي من تراث الماضي، لأن الأنظمة الديمقراطية في الغرب لا أعداء لها من الجيران... ولا تخشى فيه الدولة من الأقلية القومية أو جماعة السكان الأصليين في أن تتعاون أو تتواطأ مع عدد مجاور أو معتد محتمل، حسب ويل كيميليكا، لأن ذلك لا وجود له، ولعل السبب في ذلك أن الغرب حلّ موضوع «الأقليات» بإعادة التعددية الثقافية إلى جذرها الداخلي وقطع إلى حدود كبيرة خيط التدخل الخارجي. ولو تمكّنا من إقرار مواطنة متساوية وغير ناقصة أو مبتورة وفي إطار حق تقرير المصير للتنوع الثقافي، ولا سيّما القومي وطبقاً للخيار الديمقراطي، فإن مثل هذا التشظي الذي خلفته الأنظمة السلطوية الحاكمة لم يكن يترك أي هواجس أو مخاوف.

والاختلاف بيّنٌ بيننا وبين الغرب في حلّ مشكلة التنوّع الثقافي والديني والإثني واللغوي والسلالي. فهو يلجأ إلى الحلول السلمية ـ القانونية المدنية، في حين أننا غالباً ما نعالج المسألة بالحلول الحربية الإلغائية والعنفية، الأمر الذي يزيد تعقيدات المشكلة بدلاً من أن يبحث في حلول معقولة لها على أساس المصالح المشتركة.

وتزعم أطروحة ثامنة أن قضية التغيير الديمقراطي بحاجة إلى ثقافة لا تزال الشعوب العربية من أقصاها إلى أقصاها تفتقر إليها، وحتى تتأهل هذه الشعوب فهي تحتاج إلى زمن ليس بالقصير، الأمر الذي يتطلب الاهتمام بالتربية والتعليم، ولا سيّما أن هناك أكثر من ٧٠ مليون أمي عربي، أغلبيتهم الساحقة من النساء، وهن ما زلن بعيدات من سوق العمل والتأثير، فضلاً عن تمكينهن وعن تفشي البطالة وبوجه خاص لدى عنصر الشباب المتخرّج من الجامعات وتخبّط الأرياف العربية بحالات الفقر الشديد، حيث لا يتعدّى متوسط دخل الفرد في الأرياف العربية الـ ٣٠٠ دولار في السنة؛ وهجرة نسبة عالية من الكفاءات العربية؛ وتركّز الثروات والمداخيل إلى حدٍ كبير لدى فئة قليلة من رجال الأعمال وبعض المسؤولين الحكوميين؛ وغياب أي إبداع في الإنتاج السلعي والخدماتي، الأمر الذي يبرز مساوئ الطابع الريعي للاقتصادات العربية الذي يشلّ قدرات مجتمعاتها الكبيرة ويحول دون دخولها النهضة العلمية والتكنولوجية والاقتصادية المطلوبة، وعلى النشطاء والمعنيين الذين لا يزالون يتوجهون إلى النخب المعزولة والمحدودة، التفكير بالأغلبية الساحقة من الناس الذين هم بعيدون من فهم أوليات الديمقراطية، ناهيكم بثقافتها، بحكم الموروث والعادات والتقاليد، وأحياناً بسبب التربية الدينية الخاطئة التي تجعل من الديمقراطية استيراداً غريباً أو اختراعاً مشبوهاً.

يضاف إلى ذلك استغلال الحكومات بعض الأطروحات ذات الطابع الطفولي لدمغ بعض دعاة ونشطاء حقوق الإنسان والمطالبين بالديمقراطية، باعتبارهم صناعة خارجية، ولا سيّما بعض الاستفزازات للوجدان العام أو العقل الجمعي، خصوصاً وقد دخل التمويل على بعض منظمات المجتمع المدني، التي لم تكن بعيدة من أصابع بعض الأجندات الغربية، فضلاً عن انكشاف حالات فساد خطيرة.

وعلى الرغم من محاولات التشويه والإساءة وبعض التصرّفات الخاطئة من بعض العاملين في إطار المجتمع المدني، إلّا أن هذه المنظمات أدّت دوراً مشهوداً على امتداد الوطن العربي كلّه. وإذا كان العاملون في السبعينيات ومطلع الثمانينيات مثلاً بضع عشرات أو مئات، من المنخرطين في إطارات المجتمع المدني واستمرار ظاهرة المنع أو عدم الترخيص القانوني أو وضع الكوابح والعقبات في طريقها أو ملاحقة النشطاء وزجّهم في السجون أو اضطرارهم إلى الذهاب إلى المنافي، فقد أصبحوا اليوم يعدّون بعشرات الألوف.

لقد أثبتت منظمات المجتمع المدني أنها عملت بجد وإخلاص في تبنّي المطالب الشعبية، ولا سيّما قضايا الحريات وسجناء الرأي والتعذيب وحقوق المرأة واللاجئين والمهمشين، وأسهمت في نشر الوعي الحقوقي وفي التربية على حقوق الإنسان، ودرّبت عشرات الألوف في مختلف الميادين من البيئة إلى الصحة والعمل والتربية والتعليم والإعلام والبرلمانات وأجهزة القضاء والشرطة، إضافة إلى الأكاديميين ومؤسسات المجتمع المدني ذاتها، وأطراف الحركة السياسية ونشطائها من الفاعلين السياسيين.

ولعلّ مثل هذه المساهمة المتعدّدة والواسعة والمتراكمة، جاءت لحظتها يوم اندلاع شرارة الثورة، فتحركت الجماهير لتضع حداً لمعاناتها وآلامها، تلك التي وصلت مع الأنظمة السابقة إلى نقطة اللاعودة، فلم يكن بدّ من التغيير، وإنْ اتّخذ مسارات مختلفة، لكن هدفه كان واحداً، هو التحوّل إلى الديمقراطية بدلاً من الاستبداد.

وتتذرع **الأطروحة التاسعة** بعدم وجود حامل اجتماعي لعملية التحوّل الديمقراطي؛ فالقوى الديمقراطية واليسارية الماركسية والقومية والليبرالية الأقرب إلى المشروع «التحرّري» ضعيفة ومشتّتة وتعاني مشكلات مزمنة وإخفاقات مستمرة إلى درجة الإحباط واليأس أحياناً، فضلاً عن ضعف ثقتها بنفسها بسبب ما تعرّضت له من قمع وملاحقة. أما الإسلاميون فهم يريدون دولة إسلامية، وربّما غير معنيين كثيراً بالتحوّل الديمقراطي، وأن ما يطرحونه عن الديمقراطية، هو مجرد زيادة بعض الهوامش في ظل الدولة الاستبدادية القائمة، تتيح لهم فرصة التحرك والكسب وتخفف عنهم الملاحقة والتضييق.

ولم يتوقّف كثير من المتابعين عند بعض التطورات التي حصلت لدى التيار الإسلامي في مصر أو في سورية أو في العراق أو في لبنان أو في فلسطين أو في السودان أو في البحرين أو المغرب أو تونس أو الجزائر وإلى حدود كبيرة في تركيا وبحدود أدنى في إيران، بخصوص العلاقة مع الآخر، اضطراراً أو اختياراً؛ ذلك أن مسألة الانفراد وادعاء «العصمة» أو الأفضليات لم تعد تُطرح جهاراً على أقل تقدير، بل إن بعض القوى الإسلامية ضمّنت في برامجها مسألة التحوّل الديمقراطي وقبلت بآلياته سواءٌ تحت باب الانتخابات أو الشورى أو التوافق أو غيرها.

وتدريجياً أخذ بعضها «يعترف بوجود الآخر» ويتعاطى معه على أساس سياسي وضمن مشتركات ومطالب سياسية وطبقاً لسياسة الأمر الواقع، وهي الحالة التي لا تلغي الخلاف الأيديولوجي، بل

تؤجله، ولا سيّما موضوع الصراع على قيم السماء، طالما هناك إمكانية للعمل المشترك أو للتوافق على بعض مطالب الأرض، خصوصاً المتعلقة بالفقر والفساد والرشى واحترام الكرامة الإنسانية وغيرها.

وهذا الأمر أيضاً يلتقي به التيار العلماني ـ المدني، مع التيار الديني، وهناك مساحات مشتركة للتوافق، أما الخلافات الأيديولوجية، فلن تتقدم على طبق السياسة، وكلّما كان الطرف العلماني والمدني قوياً ومؤثراً تتوافر فرص أوسع للتعاطي والتعاون مع الطرف الإسلامي، ولا سيّما إذا لم يحاول الانفراد والعزل.

وترى **الأطروحة العاشرة** أن الشباب ـ حتى وإنْ فجّر الثورات وقادها ـ غير مؤهل لإدارة الدولة، لأنه لا يمتلك الخبرات الكافية، الأمر الذي يتطلّب الوقوف على هذه الخبرة من مصادرها وليس ذلك سوى القوى السياسية التقليدية، التي تتمتع بالنضج والحكمة وبُعد النظر، ناهيك بالتأني والتبصّر وعدم الاندفاع. ولعل في ذلك محاولة لمصادرة حق الشباب في قيادة التحوّل الديمقراطي.

إذا كان جزء من الأطروحة صحيحاً وهو ما يحتاج الشباب إلى الاستعانة به، ولا سيّما العقول والأدمغة المفكرة، فضلاً عن التجارب والخِبَر المتراكمة في الإدارة والاقتصاد والاجتماع والقانون والسياسة، لكنه لا ينبغي النظر إلى الشباب باستصغار، أو من فوق، ففي ذلك نظرة «أبوية ـ بطريركية» لجيل الشباب الذي قاد الربيع العربي على نحو شجاع وحاسم.

مثل هذه النظرة التشكيكية الاستصغارية للشباب، تبدأ من أنهم ليسوا وحدهم من قاد التغيير، بل إن كل كيانات المجتمع قد شاركت فيه، فضلاً عن ذلك فقد أسهمت القوى السياسية التقليدية في حرث الأرض للتغيير عبر نضالات طويلة الأمد وقدّمت فيها تضحيات جمّة، إضافة إلى دور المجتمع المدني في رفد حركة التغيير بعناصر وأدوات من الشباب ساهمت في إنجاز التغيير لاحقاً. وإذا كان كل ذلك صحيحاً، لكنه في الوقت نفسه لا يعني مصادرة إرادة الشباب التي فجّرت وقادت حركة التغيير وكانت فعلياً وقودها، ومحاولة فرض نوع من الوصاية أو الأبوية عليهم.

الفصل السابع

الهويّة والمواطنة والعدالة[*]

يصطرع العالم حول ذاته. مافيات أممية ومافيات محلية تختلق الأزمات وتراكم أسبابها. مافيات الصناعة العسكرية والمال المرتزق والسياسة الرخيصة والتديّن العنصري جميعها وغيرها يوفران المناخ المتفجر لعالم يتدحرج إلى المحرقة مجدداً، وعبثاً نسمع صوتاً عاقلاً هادياً يقول للهائمين في أوهامهم: هذا الحق وهذه الحياة.. من هنا الخلاص!

مخضرم، ككل الكبار، يتخذ المنهج كعلم، أساساً لانطلاقته وعمله ورؤيته، أما الأشخاص مهما عظموا فيبقون أشخاصاً يصيبون ويخطئون، بلا عصمة. من الماركسية بتنوّر ينفتح على العروبة، بتجاوز التقليدي من الأفكار، ومنها يبحث في الحاضنة المشرقية الإسلامية التاريخية، متطلّعاً إلى عالم لا مفرّ له من العدل والديمقراطية والمشاركة ليتفهّم أزماته ويسبر هوّياته ويحيطها باعتراف محبّ وآمن. بجرأة عارفة يقول ليس كل ما قاله ماركس صحيحاً. ليس ما يقوله الأفراد دائماً حقيقة. المهم هو المنهج!

أين نحن الآن، في أي مستنقع نخوض بالدم والفوضى العقيمة، نتفتت. نتناحر. وتحيط بنا أطلال بداوة وحداثة في آن تتكالب علينا. تتناثر دولنا. تنتهك بلادنا وينحر إنساننا. بينما العالم يستفتي وينتخب ويسالم. إلّا عندنا يقتل ونقتل. كفى قتلاً باسم الله وباسم الأمة وباسم المستقبل؟

إنها أسئلة جوهرية مصيرية خاض فيها المفكر والأكاديمي العراقي عبد الحسين شعبان في حوار في السياسة والهويّة والأزمة المشرقية والخلاص الوطني والقومي لـ «تحولات مشرقية»؛ هنا نصه[1].

(*) في الأصل، حوار مع الكاتب أجرته مجلة تحولات مشرقية، العدد ٧ (حزيران/يونيو ٢٠١٥). أجرى الحوار وقدم له: هاني الحلبي.

(١) انظر: مجلة تحوّلات مشرقية، العدد ٧ (حزيران/يونيو ٢٠١٥).

١ ـ ما الهويّة؟

أحصى أحد المفكرين أكثر من ٢٣٠ هوّية دينية وإثنية وسلالية، بما فيها هوّيات مصغرة جداً[٢]. وهذا التناثر كان يسهم في توليد سؤال مستمر: ما هي عناصر الهويّة الرئيسية؟ هل الهوّيات معطى سرمدي غير قابل للإضافة والحذف أم أنها هوّية مفتوحة وليست مغلقة؟ صحيح أن هناك عناصر أساسية للهوّية المفتوحة ذات ثبات نسبي كبير، لكنها في الوقت ذاته قابلة للتطوير بتلاقحها مع الهوّيات الأخرى، وبرفد العناصر الأخرى للهوّية. مثلاً، أنا أعتبر أن اللغة والدِّين، إلى حدود غير قليلة، من هذه العناصر الأساسية لتشكيل هوّية ما ومن مرتكزاتها الرئيسة، لكنني لا أستطيع أن أهمل العادات والتقاليد والفنون ونمط الحياة، فهذه مؤثرة إلى حدود غير قليلة في تكوين الهويّة، ففي تشكيل الهويّة تُضاف عناصر العادات والتقاليد وغيرها إلى عنصرَي اللغة والدين. فعادات وتقاليد الأجداد لم تكن كما هي عاداتنا وتقاليدنا وفنوننا اليوم، بل كانت مختلفة عنها، والإمام علي يقول «لا تؤدبوا أولادكم بأخلاقكم، لأنهم خلقوا لزمان غير زمانكم».

هنا تبرز أهمية توظيف التراث في قراءة صيرورة التطور والحداثة. وهذه الأهمية عالية وملحّة. هناك مَن يعتقد أن الهويّة استاتيكية ثابتة، لا يمكنها أن تتطوّر، في حين أن الهويّة هي تعبير عن تطور طبيعي لا يمكن اصطناعها بمجرد افتراضها، في الحالة الأولى ستكون منغلقة، وفي الحالة الثانية ستكون متحلّلة، بينما الهويّة مفتوحة وتَحْدث عليها تغييرات تدرّجية تؤدي بالتراكم إلى إحداث تغيير نوعي مختلف عن الاعتقادات السابقة، وذلك بحد ذاته قيمة إنسانية حقيقية، لأن الهويّة القابلة على استيعاب التطورات ومنفتحة للتغييرات ولا سيّما الإيجابية، تكون أكثر انسجاماً وتواؤماً مع سمة العصر ومع منطق الحياة والتغيير.

هناك تداخل وتراكب بين عدة هوّيات عند كل فرد منّا، الهويّة ليست واحدة لدى كل واحد منّا. أولاً لقناعته في هوّيته من جهة، ولمدى تمثّله هذه الهويّة من جهة أخرى. تُضاف إليهما زاوية النظر إلى تلك الهويّة. والمثل العملي لذلك هو ما فحصه الكاتب والروائي اللبناني أمين معلوف بخصوص مفهوم الهويّة، فوجد أن هناك هوّيات قاتلة عنوَن بها كتابه المعروف. واعتبر معلوف أن لكل فرد منّا أكثر من هوّية. فمعلوف كان عربياً، مسيحياً، فرنكوفونياً وثقافته العامة هي جزء من الثقافة العربية الإسلامية المشرقية التي لا يستطيع الخروج منها.

وهذا ما ينطبع دائماً في التكوين الأساسي للهوّيات العامة. فلديه ولدى كل فرد هوّية خصوصية، وعليه وعلى كل فرد أن يتمسّك بهوّيته الخصوصية، لكن الهويّة الخصوصية ليست هوّية انغلاقية، ولا ينبغي أن تكون في تعارض مع الهويّة العامة، كما أن على هذه الأخيرة احترام الهوّيات الفرعية

(٢) طبقاً لـ الموسوعة المسيحية العالمية (باريت) طبعة العام ٢٠٠١، يوجد في العالم ١٠,٠٠٠ دين متميّز، منها ١٥٠ ديانة فقط عدد أتباعها مليون فرد فأكثر، وفي كل دين توجد طوائف وفرق وجماعات ومذاهب مختلفة ومتنوعة، ومن بين الديانات هناك فقط ٢٢ ديانة عالمية كبرى، ومثل هذا التنوّع يوجد على مستوى القوميات والإثنيات واللغات والسلالات المختلفة.

والتعاطي معها من موقع المساواة والتكافؤ، مهما كان حجمها وعدد أفرادها، طالما تمثل كيانية خاصة ومستقلة، ويمكن أن تكون متفاعلة مع الهويّة العامة لشعب أو أمة أو جماعة.

٢ ـ هل تكون الهويّة متفاعلة؟

هناك هوّية متفاعلة وهناك هوّيات ذات طابع انعزالي لا تتأثر كثيراً بما حولها، لكن هذه الأخيرة هي الأخرى تحصل عليها تغييرات وقد تكون عاصفة إذا لم تستجب لسمة التطور الحضاري والإنساني. ويقابل ذلك محاولات محو الحدود بين الهوّيات بزعم تسيّد الهويّة العامة المشتركة، حيث لا ضفاف أو حدود لها، وبالطبع سيكون ذلك على حساب الهوّيات الفرعية فتفقد هذه الأخيرة دلالتها وكينونتها وخاصيتها، وتسبّب ردود أفعال أحياناً ضدها وضد المشتركات الإنسانية، وأحياناً يبرز التناقض من خلال التمسّك والانغلاق على الذات ووضع حواجز أمام التفاعل مع الهوّيات الأخرى. وكان المفكر والباحث اللبناني وجيه كوثراني قد ألّف كتاباً مهماً بعنوان «الهويّات الفائضة والمواطنة المنقوصة».

٣ ـ أليس للهوّية أيضاً جسد تنسجه الأرض والجماعة البشرية؟

قد يؤثر المكان في الهويّة، لكنه لا يوفّر الطابع العام لها. فإن عشت في بيئة جبلية كردية فأنت جبلي، وكذلك إذا عشت في بيئة جبلية لبنانية فأنت جبلي لبناني كذلك، فالجبلية مندغمة في هوّيتين مختلفتين. بهذا المعنى ربما لا تكون الجبلية عنصراً من هوّيتك العامة. الجبلية هي خصوصية مكانية تتعلق بوجودك الأرضي.

إن الجانب الثقافي في الهويّة هو الأكثر رسوخاً مما نقصده من مفهومنا للهوّية. بهذا المعنى تكون الهويّة هي هذا النتاج وهذه الصيرورة المتعدّدة والمتنوّعة، سواءٌ أكانت هوّية كبرى أم هوّية صغرى، أو هوّية عامة أم هوّية خاصة، أو هوّيات شاملة أم هوّيات أشمل، أو هوّية محلية أم هوّية وطنية؛ يمكن تسميتها كما تشاء، لكن في إطار هذا التفاعل والتناغم تنشأ وتتبلور المواطنة، وهي اللبّ من كل هوّية. قوميات أو أديان أو لغات أو سلالات لا يتم الاعتراف فيها ستتشكل لديها هوّية خاصة دفاعية ضد الهوّيات التي تحاول أن تتسيّد عليها.

بالعودة إلى الماركسية، يقول ماركس: لا يمكن لشعب يضطهد شعباً آخر أن يكون حراً. لم يقل فئة أو مجموعة بل قال شعباً، ويعني أن هناك شعوراً قومياً ما لدى شعب ما بالتسيّد على مجموعة بشرية سكانية لها خصوصيتها، أي أنها ذات هوّية خاصة، وهو الأمر الذي لا بدّ من أن يؤخذ بنظر الاعتبار في الصراع العربي ـ الإسرائيلي، ومحاولة «إسرائيل» هدر حقوق الشعب العربي الفلسطيني ليس من خلال عدم الاعتراف بحقوقه فحسب، بل تدمير كامل منظومة حقوق الإنسان التي تخصّه، إضافة إلى السعي لمحو تراثه وثقافته وحضارته، سواء بتزوير التاريخ أو محاولة تزييف أحداثه، ناهيك برفض وجوده واستمراره حتى داخل دولة إسرائيل العنصرية، التي يُراد لها أن تكون نقية، أي

يهودية، وإلّا لا مكان لوجود شعب آخر، حتى وإن كان من سكان البلاد الأصليين، وهو ما روّجته الصهيونية منذ مؤتمر بال في سويسرا عام ١٨٩٧ حين دعت إلى قيام دولة لليهود.

٤ ـ هل يفتقد المضطهَد والمضطهِد الحرية والتمرّس بها؟

المضطهَد يعاني الاستلاب وتُهضَم حقوقه كالذي يمارس العنف تماماً، فيعاني عملية استلاب من نوع آخر. كعلاقة السيّد بالعبد، وعلاقة الضحيّة بالجلاد، كلاهما ضحية عنف. المعنِّف يفقد إنسانيته وحريته وصيرورته الطبيعية عندما يضطهد الآخر وعندما يقمعه. والمعنَّف بدوره، أي متلقي العنف، يشعر بالاستلاب بتلقيّه العنف من الآخر فيهدّد حقوقه وهوّيته وخصائصه وبكل ما يشعره أنه كائن بشري متميّز من غيره بالدين وباللغة أو بالكثير من جوانب حياته وطريقة عيشه التي ليست جوهرية بحد ذاتها، لكنها في حالة ما قد تشكّل خاصية ما لهوّية متميّزة.

هكذا فإن الاحتكاكات والنزاعات القومية والدينية كانت نتيجة للهوّية والتمسك بها أو رغبة في الهيمنة والتسيّد على الهوّيات الأخرى. مثلاً في أوروبا هناك نحو عشرين بلداً تعاني مشكلة هوّية قومية.

وبالعودة إلى سؤال آخر متداخل، ليس تأمين المواطنة وحده يشكّل سبباً لتشكيل هوّية أو تعايش بين الهوّيات. فهناك الخصائص الذاتية لأي جماعة، أكانت شعباً أم أمة أم ديناً أم فئة أم طائفة أم مذهباً أم لغة، فتشكّل خصيصة مميزة لها تشمل كلّ أفرادها، وتشكل هوّيتهم الغالبة المميزة لهم.

وهنا تحضرنا عدة أمثلة، منها: **الاتحاد السوفياتي** السابق انقسم ١٥ دولة لكل منها كيانها (الدولة ـ الأمة). **ويوغسلافيا** انقسمت ستة كيانات آخرها **كوسوفو. وتشيكوسلوفاكيا** انقسمت كيانين (جمهورية التشيك وجمهورية سلوفاكيا) وإن كان انقسامها مخملياً بعد سنوات ضمن فدرالية ما متفق عليها، بينما الانقسامات الأخرى كانت أكثر حدّة ودموية.

٥ ـ هكذا واقع الطلاق فردياً... فهل هو كذلك بين الجماعات؟

الطلاق يبقى أبغض الحلال عند الله كما يُقال، وهو كذلك بين الأمم والشعوب والجماعات، فعندما يصبح التعايش مستحيلاً لا بدّ من الطلاق وإلّا سيعني استمرار الحرب والدمار والقتل. لنأخذ مثلاً نموذج **السودان**؛ من عام ١٩٥٦ استقلّت البلاد وظلّت منشغلة بحرب داخلية حتى عام ٢٠١٠. حرب أهلية أكلت الأخضر واليابس، وفي العام ٢٠١١ حصل الانفصال بين الشمال والجنوب بعد استنزاف موارد البلد وإمكاناته وتنميته وطاقاته وشبابه وتعطيل إمكانية الديمقراطية والإصلاحات وقيام دولة يمكنها التقدّم لو اختارت طريقاً آخر غير طريق الاحتراب. وكان الانقسام عبر استفتاء شعبي نال خيار الانفصال تأييد أكثر من ٩٨ بالمئة.

النموذج الكردي كذلك هو نموذج خطير ومهمّ ولا يمكننا إغفاله في فحص مفهوم الهويّة. بدأ هذا النموذج يتفاعل مع الدولة العراقية منذ تأسيسها عام ١٩٢١. وكانت معاهدة سيفر المعقودة

عام ١٩٢٠ قد اعترفت بموجبها تركيا والحلفاء بجزء من حقوق الأكراد، ولاحقاً جرت مساومة بين الحلفاء وتركيا في إطار معاهدة لوزان العام ١٩٢٣، أدّت إلى التنكّر لحقوق الأكراد فيها. فبقيت المشكلة متفاعلة داخل دول المنطقة وتدفع أثمانها. وهكذا توجد مشاكل كردية في كل من تركيا وإيران والعراق وسورية.

في العراق اقترب حل المشكلة بأسباب نضج حركة اليسار وحسن تفاعله مع القوى القومية الكردية، وهذه الأوضاع ساعدت على تطوّر وضع الحركة الكردية فتم تبنّي شعارات ذات شكل ديمقراطي بخصوص المسألة القومية، وحلّ القضية الكردية كجزء من حلّ مشكلة الديمقراطية، إضافة إلى الجانب القومي الكردي وإن كانت هناك افتراقات ومفارقات وتداخلات بعضها لا يخلو من اختراقات خارجية.

من حكم العراق رافعاً شعارات قومية مارس سياسة شوفينية واستعلائية وتعصبية تجاه المسألة الكردية، حتى وإن كان ذلك من حكام معزولين واستبداديين، لكن الأمر انعكس على طابع الدولة وكان هناك بعض دعاة القومية من قال إن هؤلاء «الأكراد هم عرب سكنوا الجبال فتغيّرت لغتهم». المقولة نفسها أطلقها قوميون ترك بأن «الأكراد تركٌ سكنوا الجنوب فتغيّرت لغتهم».

هذه نماذج من العقلية الاستعلائية القومية التي في مقابلها نشأ وتولّد ضيق أفق قومي كردي لدى بعض الأوساط والجهات، حيث تمادى في انعزالية قومية كردية تمّت ترجمتها بالدعوة إلى الكراهية والانفصال في العلاقة بين كل من الكرد من جهة، ومن العرب والترك والفرس من جهة أخرى.

وفي إيران ظلت المسألة الكردية في الأدراج بعد قيام جمهورية ماهاباد عام ١٩٤٦ ومن ثم تم القضاء عليها. وبعد الثورة الإسلامية عام ١٩٧٩ أخذ الحديث عن حل المسألة الكردية يتناول موضوع المساواة في المواطنة على أساس الدين الواحد، إضافة إلى بعض الجوانب الثقافية التي بدأت صفحات جديدة لكرد إيران؛ لكن المسألة الكردية لم تحسم في كل بلدان المنطقة حتى الآن، ولا أظن أن حسماً سريعاً سيكون لها من دون الإقرار بمبادئ حق تقرير المصير وإعادة رسم العلاقة الأخوية على نحو جديد ومتكافئ.

وإذا كان النموذج العراقي الكردي هو الأبرز، فذلك لأسباب عديدة، منها: الحروب المتواصلة من جهة، والحلول التي تم التوصّل إليها مع الأكراد من جهة ثانية، خصوصاً أنها شكّلت أرضية مهمة على الصعيد النظري على أقل تقدير، وذلك باعتبار الأكراد شركاء في الوطن العراقي وأقرّت بعض حقوقهم في الدستور العراقي عام ١٩٥٨، ولكن الحرب عادت واندلعت عام ١٩٦١ واستمرّت ردحاً طويلاً. ومع إطلاق بيان ١١ آذار ١٩٧٠ تم الاتفاق على دستور جديد أكثر تقدماً في الحقوق القومية والاجتماعية، فنصّ على أن العراق يتألف من قوميتين هما القومية العربية والقومية الكردية، وأن لكل منهما حقوقاً وواجبات متساوية.

لكن العبرة ليست في النصوص الدستورية بل في تطبيقها العملي. وعلى أساس الدستور الجديد ١٩٧٠ تمّ تشريع الحكم الذاتي وباشرت هيئاته عام ١٩٧٤، ولكن بعد حين اندلع القتال

مجدداً وتنكّرت الحكومة العراقية لوعودها فانساقت بعض القوى الكردية وراء دعوات مصدرها الخارج بزعم دعم الأكراد، خصوصاً من جانب شاه إيران وبعض القوى الدولية، وهو عبّر عنه بمرارة الزعيم الكردي الكبير الملّا مصطفى البارزاني في إثر انهيار الحركة القومية الكردية بعد اتفاقية الجزائر العام ١٩٧٥، وكانت الحقيقة المرّة هي إضعاف العراق كلّه وتفتيته والإضرار بدوره في مواجهة العدو الإسرائيلي. واستمرّ الوضع على ما هو عليه خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية غير المبررة على الإطلاق.

في هذه الحرب ١٩٨٠ ـ ١٩٨٨ جرى الحديث عن هوّيات ملفقة، كقول غربيين إن الحرب هي بين عرب وفرس، أو بين سنّة وشيعة بسبب المذهب الذي تنتمي إليه كل من القيادتين. وقيل أيضاً إنه صراع بين دولتين نفطيتين. وذلك بهدف طمس الصراع الحقيقي ضد الوجود الإسرائيلي، ولا سيّما أن إسرائيل تمثّل قلعة متقدّمة للإمبريالية في المنطقة وعائقاً أساسياً أمام تنميتها وتقدّمها، خصوصاً باستمرار عدوانها وتوسّعها، ولا يمكن حلّ هذا الصراع إلّا بإنصاف الشعب الفلسطيني بحقوقه الكاملة وحقه في تقرير مصيره وإقامة دولته الوطنية المستقلة وعاصمتها القدس.

٦ ـ هل كان الانفصال قدر السودان لو حكمه تيار مدني؟

مع انتهاء الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفياتي بدأ شكل جديد من الصراع الفكري والأيديولوجي يأخذ مداه. كان هذا الصراع كامناً وموجوداً لكنه انفجر بعد سقوط الكتلة الاشتراكية بسبب تغيير وصف الصراع والعدو، باستبدال الشيوعية بالإسلام. فاعتبر **فرنسيس فوكوياما** وبعده **صمويل هنتنغتون** وبخاصة في مرحلة ما بعد الهجوم على مركز التجارة الدولية في ١١ أيلول/ سبتمبر العام ٢٠٠١، وهو ما عبّر عنه بيان المثقفين الأمريكيين الستين الشبيه ببلاغ حربي حتى وإن دعا إلى الحوار. إن الصراع حسب نظرية هنتنغتون وفوكوياما هو صراع حضارات وأنه نهاية التاريخ. على جميع الذين يريدون الدخول في مسار التاريخ أن يتخلّوا عن أديانهم ومعتقداتهم وهوّياتهم وينخرطوا في الليبرالية الظافرة، أي الليبرالية الجديدة والقبول بالاستتباع والخضوع لهيمنتها كاملة أي إلغاء الخصوصيات والهوّيات. هذا أمر مهم التوقف عنده.

من وجهة جيو-سياسية، تطوّر الصراع في السودان كتطور الصراع في المسألة الكردية كما ذكرنا، وفي سؤال وجهته إلى الرئيس عمر البشير عام ٢٠٠٠ في حوار تلفزيوني مباشر، قلت له: لقد فشلت الحكومات العسكرية جميعها في القضاء على الحركة الجنوبية في السودان، ـ بينما تسميتها في السودان هي الحركة الانفصالية وتسمية الحركة الكردية في العراق هي الجيب العميل، أو العصاة أو الانفصاليون، كما أن الحركة الجنوبية فشلت في تحقيق أهدافها بالوسائل الحربية والعسكرية، هل تفكّرون في مبادرة جديدة فدرالية، على سبيل المثال؟ قال لي: نحن مع هذه الفدرالية حتى لو أدت إلى الانفصال. وكان الانفصال لم يحدث بعد، كما هو معلوم. لكن الأوان كان قد فات.

حصلت اتفاقية نيفاشا، وقبلها وبعدها تحققت عدة اتفاقيات، ولكن انعدام الثقة والفقر والتهميش مما تعرّض له الجنوبيون جعل العيش المشترك مستحيلاً.

في الحصيلة تدمير متبادل، وبالأخص للحركة الجنوبية السودانية، فهناك أكثر من ربع مليون إنسان دون خط الفقر، و٧٥٠,٠٠٠ نازح، ٣٢٠,٠٠٠ لاجئ؛ نصف الجنوبيين السودانيين هم خارج أدنى مستويات العيش، أي خارج الحياة.

خشيتي أن نصل إلى هذا الوضع في العراق وفي سورية، وقد نصل إليه أيضاً في تركيا وإيران في المستقبل. هكذا مع استحالة العيش المشترك تصعد الهويّة الخصوصية إلى أعلى مستوى حتى لو أدت إلى التدمير، فلا يمكنك أن تقول لمن هو ضحية التهميش والإقصاء ويعاني السحق: توقّف لأن هناك طريقاً آخر أقل كلفة وأجدى، وحتى لو قلت فلن تجد أذناً صاغية.

لا يمكننا أن نغفل هذه المآسي، ولا بدّ من أن نحسب لها حساباً، فلو أمّنت الحكومات حقوق الجماعات في وقت مبكّر وعدلت في تطبيقها لكانت اختصرت الطريق إلى سلامها الوطني والذاتي. وكانت وفّرت على نفسها وعلى المتمرّدين أو أصحاب الحقوق الخسائر التي لا تحصى أكانت منظورة أو غير منظورة، فهكذا عُطِّلت التنمية والديمقراطية.

٧ ـ التنمية والديمقراطية المؤجلتان بدعوى العدو على الأبواب

حكوماتنا العربية قايضتنا طوال ٦٧ عاماً على التنمية والديمقراطية بحجة أن العدو يدقّ على الأبواب، وأن التحرير قاب قوسين أو أدنى، ولا شيء يتقدّم على هذا الاستحقاق، كما لا صوت يعلو فوق صوت المعركة، وبعد نحو سبعة عقود من الزمان استبيحت الأرض خلالها ولا تزال في حوزة المحتلّ وما بقي تمت قصقصته بمقص الخياط وفق خرائط وضعت بين حي وحي وبين بيت وبيت وبين شارع وشارع، والأدهى أن بلداننا يتم تقسيمها مجدداً، إلى درجة أننا أخذنا نعتبر سايكس بيكو الأولى وحدودها بمنزلة التقديس، لخشيتنا على الدولة الوطنية، على الرغم من ملاحظاتنا الكثيرة عليها، فضلاً عن خوفنا من التشظي والتفتيت.

٨ ـ كيف تُحل مسألة الهويّة دولياً؟

نلاحظ تطور مسألة الهويّة دولياً؛ فهذه تيمور الشرقية انبعثت فيها الهويّة بعد الانسحاب البرتغالي، فوضعت إندونيسيا يدها عليها... فاحتجّ الشعب، إلى أن قرّر مجلس الأمن الدولي ـ وهذه لأول مرة ـ أن حكماً انتقالياً لا بدّ من أن يحصل في تيمور الشرقية. واضطرت إندونيسيا إلى الموافقة. كذلك نموذج كوسوفو التي أصبحت جزءاً من صربيا، فجرى ابتلاع الهويّة بخاصة في المناطق ذات الامتدادات الدينية والألبانية. فأعلنت كوسوفو الانفصال من طرف واحد وذهبت إلى محكمة العدل الدولية فأعطتها رأياً استشارياً بالموافقة على الانفصال لحفظ هوّيتها التي لا تتعارض مع القانون الدولي، وهذا القانون بدوره ليس عقبة أمامها.

بينما في بريطانيا فقد جرى استفتاء الشعب الاسكتلندي بالانفصال أم بعدمه، فقرّر البقاء موحداً ضمن اتحاد بريطاني. ورغب الكاتالونيون في إقليم كاتالونيا الإسباني أن يجرى استفتاء حول انفصالهم، فقالت المحكمة الدستورية العليا في إسبانيا إن هذا يتعارض مع الدستور، فرغم تمسّكهم بحقوقهم ومعرفتهم بامتياز وأهمية إقليمهم الذي تشكّل برشلونة عاصمته، قبلوا بالقرار ولم يقدموا على ما يعارضه واحترموا الدستور، مع استمرارهم بالمطالبة بالاستقلال.

كذلك الحالة في إقليم كيبك في كندا وفي جنوب فرنسا وفي جنوب إيطاليا. هناك عشرون قضية تتعلق بالأقلّيات في أوروبا هي في حراك وتفاعل ومطروحة للنقاش والبحث لكنها لم تبلغ حالة عنفية كما تبلغ عندنا مسألة الهويّة بسبب الاستلاب الطويل الأمد والمعتق.

٩ ـ لماذا العنف في سلوكنا وهل يمكن ترشيده؟

أولاً، يجب إعادة قراءة تراثنا لاكتشاف الجوانب اللاعنفية فيه. ويتشبث المتشدّدون والمتعصّبون ببعض ما ورد في القرآن الكريم، ولا سيّما آيات السيف والعقاب التي تتقدم لديهم على ما سواها، ويهملون أو لا يكترثون بآيات السلام والإخاء. وهم بذلك يقدمون قراءة انتقائية ومبتسرة للقرآن، وحتى من دون أخذ النصوص بسياقها التاريخي. نضرب مثلاً بعض التفسيرات والقراءات التي تقول إن الإناث اللواتي يبلغن ٩ سنوات وما فوق، هن مكلّفات شرعياً ويتحقق استحقاقهن الشرعي بما فيه للزواج، وكذلك للذكور. من كلفات هذا الاستحقاق هو الانخراط في القتال للدفاع عن الخلافة. وقصة جهاد النكاح ليست هزلاً وليس نكتة، بل هو نظام معين مستند إلى قراءة جديدة أو قديمة «مجدّدة» توظف فيها داعش أحاديث وفتاوى كثيرة جداً من شيوخ هم الأقل معرفة والأكثر غلوّاً وتطرّفاً. ولكنهم موجودون وربما كثرة، ومثل هذه القراءات موجودة لدى متطرفين في السنّة والشيعة، وليس لدى الإسلام التكفيري ـ الداعشي فحسب.

ثانياً، بناء أنظمة تتوجّه نحو الديمقراطية وتعتمد على المواطنة ويمكنها حلّ خلافاتها سلمياً مستقبلاً، وذلك ضمن قواعد عقد اجتماعي وسياسي جديد يتم الاتفاق عليه باعتباره ناظماً للعلاقة بين الفرد والدولة وبين المجتمع والدولة.

ثالثاً، رفع مستوى الحياة المعيشية وتأمين مستلزمات حياة لائقة، وهو الأمر الذي سيؤدي إلى تجفيف البيئة التي تشجع على العنف، كالتخلف والفقر والبطالة والجهل، بالإضافة إلى التعصّب في قراءة النص الديني والتطرّف في تطبيقه خارج نطاق الدولة وقوانينها، والأمر يقتضي إعادة النظر في التربية السائدة في المجتمع والتربية المدرسية التقليدية التي تستند في أغلبيتها إلى تقليد العنف، بخاصة في النظر إلى ما يقوله الفقيه وقيمته التطبيقية الاجتماعية. فالبعض يعتقد أن الفقيه يتحدّث باسم الله، في حين أن الفقيه إنسان يجتهد قد يخطئ وقد يصيب، وفي الكثير من الأحيان تكون ثقافته شحيحة ومحدودة وماضوية، ولا يفقه الكثير من علوم العصر وتقنياته.

وفي مقاومة العنف كان المبدأ الغاندي يقوم على اللاعنف. بل أكثر من ذلك في موضوع الحقوق المدنية عند مارتن لوثر كينغ استند إلى اللاعنف. كذلك عملية التغيّر التي حصلت في جنوب أفريقيا بقيادة الزعيم نيلسون مانديلا كرّست مبدأ اللاعنف بعد أن استنفدت أغراض العنف، بإشاعة أجواء التسامح وهنا حصل تغيّر كبير جداً في النظرة إلى العنف وقيمته.

لم يعد العنف كما نظرت إليه الماركسية أنه قاطرة التاريخ والدعوة إلى الكفاح المسلح والعنف الثوري للتغيير، بل الشيء الثابت والباقي هو **العدالة لا العنف**. وإذا أمكن تحقيقها بوسائل أقلّ عنفاً وأقل كلفة وأكثر معرفة بطبيعة الإنسان وخصائصه يكون هذا التحقيق ممتازاً لأن فيه اتّحدت الوسيلة بالغاية. يقول غاندي الغاية هي الشجرة، والوسيلة هي البذرة.. إن الغاية موجودة في الوسيلة كما الشجرة موجودة في البذرة. فهناك ترابط عضوي بين الوسيلة والغاية، فلا غاية شريفة من دون وسائل شريفة تؤدي لها. والوسيلة الشريفة هي جزء من الغاية الشريفة، بل إن الوسيلة الشريفة هي أساس للغاية الشريفة وهي توصل إلى عدة غايات أكثر اتساعاً وشمولاً مما كان المرء يظن. وعنفان لا ينتجان سلاماً مثلما رذيلتان لا تنجبان فضيلة.

١٠ ـ كيف نتلافى من فتنة التعدد الديني؟

الدين ظاهرة وحقيقة، ولا يمكن لثوري حقيقي أن يكون ضد الدين، كما جرت محاولات في إطار الطفولية اليسارية لبعض الشيوعيين، الذين أرادوا أن يشذّوا عن مجتمعاتهم فتصرّفوا بما يعادي الدين وبما يعادي الإسلام، ولبعض أعدائهم في الآن ذاته الذين استندوا إلى عبارة عارضة مترجمة بصيغة «الدين أفيون الشعوب» فدمغوا الشيوعيين بالإلحاد، وكلاهما غير صحيح. في حين أن ماركس قصد شيئاً آخر تماماً في قوله، وهو شيء ملموس يخص روسيا حينذاك. وقال الدين زفرة الشعوب بمعنى مخدر للألم الذي تعانيه هذه الشعوب بسبب الاضطهاد. أي المشكلة ليست في الإيمان أو في الدين نفسه، بل في توظيف الدين.

قلت الدين ظاهرة. والماركسية تدرس الظواهر وهي لا تعارضها. وأنا أقول حتى لو قال ماركس ذلك فليس كل ما قاله ماركس كان صحيحاً، مثلاً ما قاله ماركس كان يصلح لعصره وليس لعصرنا. نحن نستلهم المنهج ونأخذ به ونوظفه في دراسة الظواهر الاجتماعية ومنها الدين، وليس الدين فحسب، بل كذلك ظاهرة التديّن. وهناك فارق بين الدين والتديّن. بين النص الديني وفاعلية هذا النص، بين النص الديني والاجتهاد الذي يمكن أن يتساوق مع التطوّر الحضاري العصري حالياً، هذه مسألة في غاية الأهمية.

تنبأ ماركس أن الثورة ستحدث في بلدان صناعية متقدّمة بينما الثورة حصلت في بلد متأخر. وتحدّث ماركس عن شعوب رجعية عندما تحدّث عن الشعب التشيكي. وهذا خطأ كبير وفادح. كيف يتحدّث عن شعوب رجعية؟ ماركس تأثر بالمركزية الأوروبية ولم يكن بعيداً منها في حديثه عن الشرق وعن منطقتنا، لكنه عاد وتنبّه لذلك عند زيارته الجزائر، وللأسف لم يستكمل مشروعه.

تحدّث ماركس عن ذبول الدولة في المجتمعات الشيوعية، ولكن الدولة تقوت في المجتمعات الاشتراكية التي قال عنها خروتشيف عام ١٩٦٠ «نحن في العام ١٩٨٠ سندخل مرحلة الشيوعية». لكن في العام ١٩٨٠ بدأنا نشهد تقهقر الدول الاشتراكية بسبب الاشتراكية المطبّقة. لم يدرس ماركس الميثولوجيا والأساطير ولم يُعرْهما اهتماماً علمياً؛ فدور الميثولوجيا مهم في المجتمعات. وماركس لم يتنبه لعلم النفس وقيمته الاجتماعية بخاصة بعض المدارس؛ مثلاً مدرسة فرانكفورت، وأريك فروم الذي درس قضية الاغتراب في ضوء منهجين جمعهما بطريقة علمية حيوية هما: المنهج الماركسي المادي الديالكتيكي المعتمد على الواقع وأن الإنسان انعكاس له، والمنهج النفسي الفردي الجنسي ودوره في عملية الاغتراب. تحدث ماركس عن اغتراب الإنسان، واغتراب العامل عن الآلة واغتراب العامل عن السلعة واغتراب العامل عن مجتمعه وعن محيطه واغتراب الإنسان عن الإنسان. بينما فرويد تحدث عن جوانب أخرى، كالاغتراب النفسي واغتراب الإنسان عن الإنسان في ظل عوامل أخرى كوّنته وأنجبته.

١١ ـ بلاد الرافدين وبلاد الشام هل تجمعها هوّية حضارية؟

أنا سوراقي، ولا أستطيع وأنا العراقي إلّا أن أفكر بطريقة أقرب إلى سورية أو إلى الشام. ولا أستطيع كلّما اقتربت من سورية إلّا أن أفكّر عراقياً. الواقع أن هناك انهماماً واندغاماً سورياً ـ عراقياً إلى حدود كبيرة جداً. كأنهما جناحان لجسد طير واحد ولا يمكنه الطيران إلّا بهما وإذا طار بجناح واحد فسيقع لا محالة.

تولّدت هذه القناعة لديّ منذ عقود من الزمان وأخذت تترسخ يوماً بعد يوم. ربما مزاجي العروبي يؤدي دوراً في ذلك، لكني لا أكتفي بهذا المزاج ودوره العاطفي. فلكل إنسان عاطفة وينبغي أن يوليها اهتماماً ولا يستخفّ بها. العاطفة مهمة لدى الإنسان مثل الإحساس والشعور.

وأنا أصف نفسي أني حسّيّ، بمعنى أني فيورباخي. يقول فيورباخ إن الأذن هي التي توصل إليك الشيء ومنها إلى الدماغ ومنه تتحول فعلاً إرادياً بمرورها في القلب أيضاً. هكذا أنا حسي. أشعر أن إحساسي مجزأ بين العراق وسورية ولم يكن هذا اعتباطاً، إنما لشعوري أن هناك الكثير من المشتركات والامتزاجات ما بين سورية والعراق، سواءٌ في جانبيهما العربي أم في جانبيهما الكردي.

فلو جئت إلى سورية والعراق من الشمال لناحية مدينة ديار بكر التركية فستجد أنها أرض موحدة، إلى يسارك المنطقة العراقية الكردية وإلى يمينك المنطقة الكردية السورية، وشمال المنطقة الكردية العراقية توجد المنطقة الكردية التركية وتتصل بالمنطقة الكردية الإيرانية، وسترى ما بعد ذلك امتداداً عربياً خالصاً أي سورية الحقيقية العربية والعراق الحقيقي العربي. هو هذا الهلال الخصيب، بلاد الرافدين وسورية التاريخية التي نعرفها، ولا تستطيع التحدّث عن سورية من دون التحدث عن لبنان وعن فلسطين التي هي في قلب سورية. هذا الذي يشكل هوّية مانعة جامعة للمنطقة كافة

وليس لدولها. لأن هذه الدول تأسست وفقاً لاتفاقية سايكس بيكو غير المشروعة، كما أشرنا سابقاً وكما هو معروف للكافة.

١٢ ـ كيف نحمي الهويّة؟

التحدّي الخارجي كبير جداً. نحن أمام مرحلة من تحضيرات سايكس بيكو ٢، بتمزيق الهوّيات العامة، وتفتيت الهوّيات الوطنية، وتقسيم الكيانية الوطنية، والدولة الوطنية. كل دولة وطنية يُراد تفتيتها الآن. وحسب مخطط برنارد لويس فالمنطقة سيكون فيها ٤١ كيانية.

يقول كيسنجر «علينا أن نبني حول كل بئر نفط دويلة». فسورية حسب مخطط التقسيم المتداول دولتان سنيتان في دمشق وحلب، ودولة علوية في الساحل وفي الجبل المحاذي له. ودويلة كردية ودويلة درزية. ولبنان يُراد له أن يُقسم وفقاً للطوائف والمذاهب والهوّيات والمناطقيات أيضاً لقربها من سورية، ورغم اتصاله بها لبعدها عنها أيضاً. والعراق مطروح أن يقسم أيضاً إلى ثلاث مناطق شيعية في الجنوب، سنية في الوسط وكردية في الشمال، علماً أن قسماً من دير الزور يُفترض أن يُضم إلى دولة الأنبار وصلاح الدين، ويمكن ضمّ الموصل إليهما أو تنشأ كيانية جديدة وخاصة. هذا المخطط ليس محلاً للتطبيق الآن.. لكن قد يُطبق. هذا مرهون بعوامل كثيرة وشروط كثيرة متعددة.

ما المطلوب؟ هذا يحتاج إلى إرادة سياسية، وبخاصة لدى النخب. للأسف النخب فشلت فشلاً ذريعاً، سواء النخب القومية أو النخب الماركسية أو النخب الإسلامية. ما نحتاج إليه الآن هو إجراء مراجعة توفّر شيئاً من الإرادة السياسية. هذه الإرادة تستطيع حماية ما هو ممكن ومقاومة تفتيت الهويّة والحفاظ على الدولة الوطنية واعتماد مبادئ مواطنة سليمة بالحريات والمشاركة والمساواة والعدالة. والمطلوب كذلك التعاون بين القوى كافة على تحقيق برنامج وطني هادف.

١٣ ـ هل هناك مبادرات في هذا السياق؟

كان يمكن «الربيع العربي» أن يطرح مبادرات كبيرة على هذا الصعيد وهو أطلق آمالاً عريضة بهذا الخصوص، لكن ما تعرّض له من خيبات أسقطت ما كان منشوداً منه. فالقوى الإمبريالية الكبرى شعرت بخذلانها لأن الربيع العربي فاجأها بخاصة في تونس وفي مصر فتحرّكت سريعاً لاحتواء المشهد السياسي العربي ككل. وبدأت الثورة السلمية في سورية فتم العمل على دفعها دفعاً باتجاه العسكرة، وعندما بدأت الثورة بخطواتها نحو السلاح حتى لو كانت اضطراراً، عملت على أن تحفر مصير التطور السلمي الديمقراطي وتخط نهايته، إلى آخر النفق المظلم.

في ليبيا بدأ الحراك ضد النظام والقذافي ومن ثم تحوّل إلى تناحر قبلي ما زال ناشباً ولا سيّما بعد قصم ظهر الدولة وتشظيها وغياب وحدتها. وفي مصر تم إسقاط الرئيس مبارك ولم يكن ممكناً إبعاد الإخوان من السلطة كقوة كبيرة حينذاك، كما لم يكن مطلوباً منعهم فذلك حقهم، لكن ما هو

متوقع كان الفشل، وخصوصاً أنهم قد بدأوا يرتكبون الأخطاء والانتهاكات منذ اليوم الأول لسلطتهم، وهكذا لم تدم مدّة حكمهم حتى يتم إخراجهم من المشهد كما حصل بعد سنة من تسلمهم الحكم في مصر، لكن تدخل الجيش سبّب متاعب آنية ومستقبلية لقضية التطور الديمقراطي في مصر.

في اليمن ما زال الجرح مفتوحاً ومقبلاً على احتمالات شتى أقلّها الحرب الأهلية. سيتحقق الانفصال للجنوب، وربما سيتفتت الشمال أيضاً، بخاصة مع وجود قوى مثل أنصار الله الحوثيين التي أصبحت قوى مؤثرة في الجيش والمؤسسات والدولة، وزاد الأمر تعقيداً التدخل الخارجي، حيث لا أحد يستطيع أن يقدّر نتائج «عاصفة الحزم»، فاليمن بئر عميقة وموحشة.

كيف السبيل للخروج من هذا؟ لا أحد يعلم. فداعش ما زال يفعل فعله في العراق والبلد مقسّم، فلا وجود حالياً لجيش موحد ولا لبلد موحد ولا لمجتمع موحد ولا لنخب جديدة بالعمل للنهوض بمعايير الحد الأدنى، والفساد ينخر في عروقه والعنف يستشري، والطائفية تنهكه، بل وتخرجه عن طوره وعن وقوفه في خط التاريخ.

١٤ ـ وفرادة بيروت... هل تضيف شيئاً؟

ثلاث خصائص في بيروت، فهي بيروت **الثقافة** وبيروت **الجمال** وبيروت **المقاومة**، هذه الثلاثية الأثيرة مقصورة على بيروت وحدها. فبيروت على صغرها كبيرة ولبنان على حجمه المتواضع هو كبير جداً. ويمكن لنخب ثقافية لبنانية أن تأخذ مبادرة وتستعيد الحركة الثقافية العربية من خمولها الراهن بأركانها الأربعة: القومية العربية، الماركسية، الإسلامية والليبرالية التقدمية، أي التي تؤمن بالحرية وبالسوق وتؤمن بإعلاء فردانية الفرد.

وهذه ليبرالية مختلفة عن النيوليبرالية، فهي اجتهاد فقهي واجتماعي كمدرسة من مدارس الليبرالية. فيمكن لهذه الكيانية الفكرية والثقافية في بيروت أن تتبلور في إطار حوارات فكرية جادة ومستمرة عسى أن نخرج بمشروع سيعزّز من قوى المقاومة ومن قوى الممانعة ومن القوى التي ترفض الاستسلام. ولا أقول الآن. إنما سيحقق المستحيل.

أنا أدعو إلى مشروع كهذا، وهناك قوى وازنة يمكنها أن تؤدي دوراً من موقعها الفكري والإسلامي والمدني والسياسي والماركسي والقومي العربي، وبعض هذه القوى بدأ يؤمن بقضايا المجتمع المدني، وحقوق الإنسان وبالمنافسة الانتخابية وقواعد اللعبة الديمقراطية، وذلك بانتشار ثقافة حقوق الإنسان واللاعنف والتسامح.

هكذا يمكن بناء مشروع ولا أقول جبهة وطنية كما في السابق، بل يمكن بناء حالة تواصل ناشط وفاعل لكل الاتجاهات المشاركة، برغم جميع العيوب والثغرات والمثالب لكل هذه القوى، بما فيها للمجتمع المدني ذاته وضعف قياداته وعدم أهلية بعضها.

لكن لا بدّ من حوار ومن مشروع. وحريّ بنا جميعاً أن نأخذ العبرة من الذي حصل.

الفصل الثامن

الهويّة والمعرفة(*)

١ ـ هل يمكن الحديث عن هوّية عربية؟

لا بدّ من العودة إلى تعريف الهويّة، فهل الهويّة هي معطى جاهز، سرمدي، كامل ومتكامل، يبدأ مع الإنسان منذ الولادة؟ أم أنها معطى قابل للإضافة والحذف والتغيير، ولا سيّما بالتفاعل مع المحيط أولاً ومع الآخر ثانياً؟

أعتقد أن هوّية، الأنا، لا تتحدّد أو لا تتوضّح إلّا من خلال هوّية الآخر، وهذا يستوجب شكلاً من أشكال الحوار والتعايش والاعتراف بالآخر، وقبول حق الاختلاف، وبموجب هذه المنظومة المتكاملة التي يمكن أن نطلق عليها «منظومة التسامح»، يمكن أن تتحدّد الهويّة كمعطى متغيّر ومتطوّر ومتحوّل ومتراكب.

من هنا يمكن أن نقول إن بعض عناصر الهويّة ثابتة لكن بعضها متغيّر، أما الشيء الثابت في الهويّة فهو اللغة والدين، ولكن حتى اللغة والدين قابلان لتجاوز الساكن والجامد، الذي لا يستجيب ولا يستوعب التطوّرات الجديدة، ولا سيّما العالم الذي حولها، بحيث يضيف إليه ويغنيه ويثريه!

والمتغيّرات نلمسها في العادات والتقاليد والفنون والآداب، وهذه يمكن أن تضيف إلى الهويّة عناصر جديدة تغنيها، بحيث تكون هوّية منفتحة، قابلة للتعايش والتعاون والتفاهم مع الآخر.

٢ ـ هل للهوّية حدود جغرافية؟

ليس للهويّة علاقة بالجغرافية، وإنْ كانت مناطق معينة تؤدي دوراً في تكوين جزء من صورة الهويّة، باكتمال العناصر الأخرى، فلكلّ شخص ولكلّ مجتمع ولكلّ مجموعة بشرية أكثر من هوّية، ولربما هو نتاج لقاح هوّيات، حيث تتداخل وتتفاعل وتتخالق وتتجانس الهوّيات المتعدّدة وإنْ كان لإحداها تميّزاً على الباقيات.

(*) حوار أجراه الصحافي المغربي عبد الحميد الحمداوي مع الباحث ل: جريدة الحركة (المغربية)، ٢٠١٠/٥/٥.

هناك جدل ديناميكي ما بين الهوّيات المختلفة، على سبيل المثال يمكن أن تكون للفرد أكثر من هوّية، فالعربي هوّيته الأساسية العربية لغة، وهو مسلم بحكم دينه (في الغالب) أو مسيحي أو غير ذلك، وهو يقبل مفاهيم تتعلّق بالحداثة وبقضايا التنمية والتطوّر واحترام الحقوق والحرّيات، الأمر الذي يجعل منه أحياناً يمثّل أكثر من هوّية.

وبتقديري لا يمكن الحديث عن هوّية دون العناصر الأخرى المكوّنة لها، أذكر هنا حواراً دار في الرباط (المغرب) قبل أكثر من عشر سنوات في ندوة تحت مسمّى «حوار شمال ـ جنوب»، كان الوزير محمد أوجار قد دعاني إليها إلى جانب نخبة من المفكرين والمثقفين العرب والأجانب، وكان هناك أحد الشخصيات المغربية المدعوّة واسمه «أسامة الشربيني» وهو يعيش في بروكسل قال: «عندما آتي إلى المغرب، أشعر أنني امتداد من هذا المجتمع وأن هوّيتي مغربية، عربية ـ إسلامية، وعندما أكون في بروكسل أشعر أن هوّيتي أوروبية، وأنني جزء من الثقافة الأوروبية الغربية الحداثية، ولا يمكن لأحد أن يفصلني عنها»، وهذه المطالعة تعني أنه يجمع هاتين الهوّيتين في نوع من الانسجام والهارموني المتجانس، فأسامة الشربيني والمئات والآلاف غيره، يحملون هذا التنوّع والثراء الروحي الشخصي المكوّن من تلاقح هوّيات.

وإذا أردنا أن نطبّق المسألة على جماعة بشرية أو على مجتمعات معينة، فسنلاحظ أن تفاعلاً وتداخلاً وتلاقحاً وتعاشقاً لهوّيات مختلفة في تلك المجتمعات، وهناك هوّية عامة جامعة ومانعة. لكن هناك هوّيات فرعية، البعض يطلق عليها هوّيات كبرى وهوّيات صغرى، هوّيات عليا وهوّيات دنيا، هوّيات قوية وهوّيات ضعيفة، ولكن أنا أفضل أن نطلق عليها الهويّات في إطار التنوّع الثقافي، لمجتمع متعدّد الانتماءات، ولكن في إطار موحّد، أي التعدّد والتنوّع في إطار الوحدة.

هناك هوّية عامة في المغرب، هي الهويّة المغربية، وهناك هوّيات خاصة (أمازيغية أو غيرها)، وفي العراق هناك هوّية عامة، أغلبيتها عربية، ولكن في نفس الإطار هناك خصوصية لهوّية ثقافية وقومية (كردية، تركمانية، كلدانية، أشورية...)، وكذلك هناك هوّية غالبة عامة هي هوّية إسلامية، لكن هناك تكوينات أخرى في المجتمع العراقي تتكون من المسيحيين والأيزيديين والمندائيين «الصابئة»، وهناك أيضاً تكوينات دينية أخرى. بهذا لا بدّ من تعايش وتداخل هذه الأديان أو المكوّنات القومية والإثنية المختلفة في إطار التنوع.

متى إذاً يقع الانشقاق؟ أنا أقول إن الانشقاق أو الانقسام أو الانفصال ما بين الهوّيات، يقع عندما يهيمن أو يتغلّب عنصر واحد، ويتعامل بالاستبداد أو بالقمع أو بالإرهاب أو بالتميز مع المكوّنات الأخرى، وهنا يحدث نوع من ردود الفعل، ولا شكّ أن بعضها يمتاز بـ الانغلاقية والتعصّبية، حيث يحدث ضيق الأفق القومي أو ضيق الأفق الديني، إزاء عوامل التسيّد أو الهيمنة التي تمارسها القوميات الكبرى أو الديانات الكبرى، أو غير ذلك من المكوّنات التي تريد أن تسود بالهيمنة، وهنا يتدخّل العنصر الخارجي.

٣ ـ هل يمكن أن يقع تعايش بين فكرين متناقضين؟

هنا يجب الحديث عن العناصر المساعدة في تكوين الهويّة على المستوى الفردي، ولكن الفكرة الليبرالية تختلف عن الفكرة الشمولية، فهناك محدّدات على سبيل المثال، في تكوين العناصر الأساسية لهوّياتنا المشتركة، وهي كما قلتُ، اللغة والدين وبعض العناصر التي تشكّل الأساسات في تكوين الهويّة.

هنا أعود إلى العامل الخارجي الذي تحدّثت عنه من قبل، فالعامل الخارجي يتدخل بحجة حماية «الأقلّيات» والدفاع عنها، وهو يقصد بذلك بعض الهوّيات الفرعية، حيث يستثمر ويستغل، القمع أو الإلغاء أو الإقصاء أو التهميش، الذي تمارسه المكوّنات الكبرى على المكوّنات الفرعية، الأمر الذي يتم توظيفه من جانب بعض القوى الكبرى المتسيّدة، كالولايات المتحدة التي تتعكّز على بعض الممارسات الاستبدادية، لكي تنفذ إلى بلداننا وأوطاننا لتفتيت مجتمعاتنا وتقسيمها وتجزئتها.

ولعلّ الرد على ذلك هو تلبية الحقوق، ولا سيّما مبادئ المواطنة الكاملة التي ترتكز على أربع ركائز أساسية وهي: الحريات العامة والخاصة والمساواة الكاملة والتامة ومبادئ المشاركة السياسية في تولّي المناصب العليا من دون تمييز، فضلاً عن مبادئ العدالة لا بمعناها القضائي وحسب، بل بمعناها الاجتماعي أيضاً.

وإذا ما توفّرت هذه العناصر فيمكن ردم الكثير من الثغرات التي ينفذ منها العدو الخارجي، الذي يغذّي مشاعر عدم الود أو الكراهية أو محاولات التسلط أو الهيمنة في داخل المجتمعات المتنوعة ثقافياً، وبالمقابل فهو ينمّي روح الانغلاق أو ردود الفعل المتعصبة أيضاً.

تتعزّز المجتمعات بالحرية وبالعدل، وأذكرُ هنا أن **عمر بن عبد العزيز** الخليفة الأموي الذي سمّي الخليفة العادل، تيمناً بالفاروق عمر، أرسل إليه أحد ولاته يطلب منه أن يرسل جيشاً ومعدّات لمساعدته في التصدّي للمتمرّدين، وفي مصطلحنا المعاصر نطلق عليهم «المعارضة»، فكان جواب عمر له، **«سوِّر مدينتك بالعدل»** فالعدل هو السياج الحقيقي للدفاع، والعدل بمعناه السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والقانوني، هو شعور المواطن بأنه غير مغبون وغير مظلوم أو مضطهد، وهذا يعطيه فرصة لكي يدافع عن بلده، وبالتالي يتصدّى لما تتعرّض له بلداننا ومنطقتنا وشعوبنا وأمتنا العربية من تحدّيات كبرى وصغرى.

٤ ـ هل يوجد ارتباط للهويّة بالتنمية الشاملة؟

تتعمّق الهويّة وتتطوّر بالمعرفة. فالمعرفة عنصر أساسي في التعبير عن الهويّة، ولا يمكن لمجتمع محروم حقوقه ويعاني الفقر و٢٠ بالمئة من سكانه تحت خط الفقر، ودخلهم اليومي لا يزيد على دولار واحد ويعانون أوضاعاً صحية صعبة وبطالة، فضلاً عن شحّ في فرص التعليم وانتشار الأمية، أن يكون مجتمعاً سليماً ومنسجماً وأن يكون الفرد فيه مواطناً صالحاً. سيكون هناك

نقصٌ في مواطنته، وستكون هناك ثغرة في كينونته وانتمائه الوطني، فالنقص في المعارف، سيؤثر تأثيراً كبيراً في عملية التنمية، حسب ما تذكره تقارير التنمية البشرية، التي كان لي شرف المساهمة في إعداد أوراق خلفية لها على مدى السنوات الماضية، وحسب هذه التقارير تعاني بلداننا العربية الشحّ والنقص في المعرفة والأميّة ومظاهر التخلف وعدم اللحاق بالعالم المتحضّر، ولا سيّما في ما يتعلّق بتكنولوجيا الاتصالات والمعلومات والثورة العلمية والتقنية والثورة الرقمية.

هي تعاني أيضاً الشحّ في الحريات العامة والخاصة، وكذلك المواقف السلبية الواضحة من حقوق المرأة ومساواتها مع الرجل، كما تعاني أيضاً نقصاً فادحاً في الإقرار بحق الآخر، ولا سيّما بالتنوّع الثقافي أو ما يسمى اصطلاحاً حسب تعابير الأمم المتحدة حقوق «الأقليات» وفق إعلان الأمم المتحدة لعام ١٩٩٢ الخاص بحقوق الأقليات. وهو ما ورد ذكره أيضاً في إعلان الجمعية العامة للأمم المتحدة بخصوص حقوق الشعوب الأصلية الصادر في العام ٢٠٠٧.

كلّ هذه المعطيات تحول أو تحدُّ من استثمار الموارد الهائلة للبلدان العربية سواءٌ بلدان اليُسر أو بلدان العُسر، البلدان النفطية وغير النفطية، البلدان الغنية وغير الغنية. ولا يمكن في هذه الظروف استثمار الموارد التي لدينا على نحو رشيد وعقلاني، وصولاً إلى ما نطلق عليه «التنمية المستدامة المستقلة»، التي لا يمكن من دونها الحديث عن تقدّم مجتمعاتنا، والتنمية المستدامة والمستقلة لا يمكن أن تحدث من دون احترام الحقوق والحريات، ولا سيّما حقوق الإنسان والمنظومة الكاملة للحقوق، المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

٥ ـ هل أن عدم تحديد الهويّة يشكّل عائقاً أمام الوحدة العربية؟

هذه مقاربة بحاجة إلى كثير من الفحص، والتدقيق والتمحيص، ولا سيّما إذا أردنا أن نخضعها لتجارب في الماضي: لماذا فشلت الوحدة العربية؟ فحسب قناعتي، أن جانباً من الجوانب المهمة التي أدّت إلى فشل التجارب الوحدوية، **أن الفكر التقليدي القومي العربي السائد لم يكن ديمقراطياً،** وبالتالي فإن الحديث عن الوحدة يتطلّب أن تكون هذه الوحدة ديمقراطية الأسلوب واجتماعية المضمون، وإلّا ستصل إلى طريق مسدود لا محالة.

في تقديري لا يمكن تحقيق الوحدة من دون وجود حرّيات ومن دون مساواة بين المواطنين؛ فالوحدة بقدر ما تحتاج إلى وحدويين عن أنها أقيمت من قبل قيادات لم تكن تؤمن حقيقة بالوحدة، إذْ لا يمكن جمع الوحدة مع نقيضها، مثلما لا يمكن جمع الاستبداد مع الوحدة، ولا يمكن لمشروع نهضوي عربي أن يستقيم مع الدكتاتوريات ومع الاستبداد.

المشروع النهضوي العربي بحاجة إلى حرّيات وتنمية وفك الارتباط التبعي لدول وكيانات كبرى مهيمنة، وما زال هذا المشروع بحاجة إلى إعادة قراءة التاريخ لاستلهام أهم ما في الانبعاث الحقيقي دون تزيين أو تبييض لتاريخنا.

ففي تاريخنا توجد أمثلة كثيرة من عدم التسامح، وكان فيه الكثير من الجوانب المشرقة والإيجابية التي يمكن استلهامها، ولكن علينا أن نسمّي الأشياء بمسمّياتها من دون زيادة أو نقصان، وإلّا سنقع في الوهم وستتبدّد طاقتنا لمشاريع غير مجدية وسيكون الأمر مضيعة للوقت.

نحن بحاجة إلى علاقات ما بين البلدان العربية تدرّجية، تطوّرية، طويلة الأمد، وإلى تراكم وتنسيق وتعاون في مجالات عديدة، من بينها إلغاء تأشيرات الدخول، وحرية الإقامة في هذه البلدان، وتقديم تسهيلات خاصة بـ «حق العمل»، والتنسيق في ميدان القضاء والتعليم وصولاً إلى ما نطمح إليه.مثل وحدة أوروبا على سبيل المثال، التي بدأت من قضايا تتعلّق بالمصالح الاقتصادية الضيقة والخاصة بالفحم الحجري، وذلك في بداية عام ١٩٥١ إلى أن وصلوا إلى توحيد العملة، وإلغاء الحدود وحق العمل والإقامة والتطبيب والتعليم. مثلما لأوروبا دستور موحّد وبرلمان موحّد، ولا يمكن للمواطن الأوروبي أن يفكر بالتخلي عنها، ولا يمكن لحاكم في يوم من الأيام أن يفكر بإلغائها بقرار مثل القرارات التي تصدر في بعض بلداننا، حيث تم شطب العلاقات بجرّة قلم بين هذا البلد وذاك[1].

نحن نجتمع ولدينا كل مكوّنات التوحّد: لغة مشتركة وتاريخ مشترك ولدينا ثقافة مشتركة وأديان مشتركة ومصير مشترك، كينونة وسيرورة مشتركة، يمكن أن تتكامل اقتصادياً إذا ما اقتربنا بعضنا من بعض في إطار مشروع وحدوي تدرّجي طويل الأمد، مشروع واقعي لا يعبر المراحل، ولا يقفز فوق الواقع، مشروع ينطلق من الواقع على أساس تنازل متبادل ما بين الحكومات والأطراف السياسية، وصولاً إلى ما نصبو إليه.

يمكن أن يُقام تعاون في إطار مغاربي، أو وحدة وادي النيل أو على سبيل المثال، في المشرق بين دول الخليج وهذه الوحدات أو نواة الوحدة، يمكن أن تشكّل اتحاداً عربياً تنسيقياً يصل بنا إلى ثلاث قضايا رئيسة هي: تحقيق انتماء هذه الكيانات إلى هوّية عامة، وتحقيق سيرورة هذه الكيانات كجزء من مكوّن كبير في إطار الوحدات أو الكيانات العالمية الكبرى، وترشيد صرف الموارد بما يتناسب وحاجات كل بلد.

٦ ـ هل الحديث عن التسامح اليوم هو نتيجة ما عرفه العالم من ظاهرة الإرهاب؟

اشتغلتُ على هذا الملف منذ سنوات طويلة، ولا سيّما عندما كنت رئيساً للمنظمة العربية لحقوق الإنسان في لندن، ونظّمت «ملتقى فكرياً» سنة ١٩٩٥ بعنوان «التسامح والنخب العربية»، وصدر في كتاب لاحقاً تحت عنوان **ثقافة حقوق الإنسان**، وفيه مداخلات لرجال دين وشخصيات

(١) انسحبت بريطانيا من الاتحاد الأوروبي في إثر استفتاء شعبي في ٢٣ حزيران/يونيو العام ٢٠١٦، وكان لخروجها أثر كبير في إضعاف الثقة به، وخصوصاً أنه بدأ يعاني الكثير من المشكلات، بما فيها أزمات اقتصادية حادة في كل من إيطاليا وإسبانيا والبرتغال واليونان التي وصلت إلى حافة الإفلاس. يضاف إلى ذلك أزمة اللاجئين والمهاجرين وسبل التعاطي معها ما بين ألمانيا من جهة ودول أوروبا الشرقية السابقة التي وقفت ضد الهجرة والمهاجرين.

ليبرالية ويسارية وإسلامية، بعضها متطرف وبعضها متنور، وبعضها أصولي وبعضها منفتح، ولا أقصد الشخصيات الإسلامية، وإنما أقصد الشخصيات اليسارية والقومية والدينية جميعها.

وأصدرت كتاباً في عام ٢٠٠٥ بعنوان **فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي ـ الثقافة والدولة** ونشرت خلال هذه السنوات باقة عريضة من الأبحاث والمقالات حول قضية التسامح، بما فيها كتاب عن **الإسلام والإرهاب الدولي** الصادر عام ٢٠٠٢ ناقشت فيه أحداث ١١ أيلول/سبتمبر الإرهابية الإجرامية، ولا سيّما الاتجاهات الغربية التي تنظر إلى الوطن العربي بالجملة، باعتباره ككل، مجتمعاً غير متسامح، ويحضّ على الإرهاب وعلى التعصّب والتطرّف، وهذا ما يمكن أن نطلق عليه، **«الإسلاموفوبيا»** أي «الرهاب من الإسلام، والعدائية للإسلام والكراهية للإسلام».

نحن لدينا أيضاً نوع من أنواع **«الغربوفوبيا»** وبعضنا يرى في الغرب كلّه شراً مطلقاً، وأن هذه الحضارة الغربية حضارة كافرة وتدميرية، ولا بدّ من القضاء عليها وأن كلّ ما يستهدفه الغرب، هو التصدّي لعاداتنا وتقاليدنا وغير ذلك، وهذا ما أطلق عليه «الغربوفوبيا» أي «الرهاب من الغرب» أو **«الويستوفوبيا»**.

تنطلق بعض الأطروحات مما يمكن أن نطلق عليه بـ **«الإسلامولوجيا»** أي استخدام التعاليم الإسلامية بالضد من الإسلام، مثل استعمال **«الجهاد»** في بعض الأحيان في غير محلّه، ونستخدم التعاليم الإسلامية بتفسير وتأويل مُغرض، في أحيان أخرى، ولا سيّما تلك التي تحضّ على القتال أحياناً أو على رفض الآخر، وعلى كراهية الآخر، وتكفير وتحريم وتجريم الآخر.

في هذا الإطار وبالعودة إلى تاريخنا، فالإسلام الذي يدعو إلى الرفق والصفح والعطف والتآزر والتواصي والتآلف والتعارف، وهذه القيم كلّها من مكوّنات التسامح، ربما لم يأتِ في القرآن الكريم بكلمة أو مصطلح للتسامح، لكن كل معانيها جاءت بها القرآن الكريم، وهذا لا يعني أن تاريخنا كلّه يدلّ على التسامح، بل هناك جوانب كثيرة في تاريخنا لا وجود فيها للتسامح، حتى في الفترة التي نطلق عليها فترة الخلافة الراشدية أي «عهد الخلفاء الراشدين»، فهناك الكثير من مظاهر ومعاني «اللاتسامح» بدليل أن ثلاثة أرباع الخلفاء الراشدين ماتوا قتلاً، الفاروق عمر والخليفة عثمان والإمام علي، لكن هذا لا ينبغي أن يكون سبباً لوصف المجتمعات العربية والإسلامية باللاتسامح.

في كل تاريخ الأمم هناك جوانب لامتسامحة وفي تاريخ الغرب أيضاً، هناك الكثير من مظاهر اللاتسامح، وقد شهد تاريخ أوروبا حروباً وإبادات جماعية وتعذيباً وإقصاءً إلى درجة يكاد أن يقضي الواحد منهم على الآخر، واستمرّ الحال لأكثر من مئة عام إلى أن وصلوا إلى ما وصلوا إليه.

إن فكرة التسامح هي فكرة معاصرة، من حيث تبلورها، وقد نضجت على يد جون لوك في القرن السابع عشر وإلى حدود القرن الثامن عشر، وكانت لأفكار فولتير دور كبير في نشر وتعميم فكرة التسامح، أي منذ عهد التنوير بدأت فكرة التسامح تروج، لكن هذه الفكرة ليست فكرة غربية خالصة، لكي نقول إنها تنتسب إلى الغرب، فكل الثقافات والفلسفات والأديان، فيها شيء من التسامح، وبالتالي، فهي نتاج تفاعل وتلاقح الثقافات والحضارات المختلفة، وذلك على الضد من

الأطروحات التي جاء بها هنتنغتون في صدام الحضارات أو فرانسيس فوكوياما حول نهاية التاريخ، أو بيان المثقفين الأمريكان، الذي نشر بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر والذي كان أشبه بالبلاغ الحربي، وإنْ دعا إلى الحوار، لكنه وظّف ذلك بطريقة تنمّ على اتهام الآخر.

أقول من موقعي، إن هناك وجهين لفكرة اللاتسامح: وجه غربي هو الذي يتهم الإسلام والحضارة العربية الإسلامية وشعوب وأمم بكاملها بالإرهاب وبالعنف وباللاتسامح وبالتعصب، وهناك اتجاه لدينا يحكم على الغرب بالعنصرية وباللاتسامح وبالتعصّب وبالإرهاب.

يستند هذا الفريق وذاك إلى عدد من العوامل وعدد من الأحداث؛ فمثلاً في الغرب نلاحظ أنهم يعتبرون صورة بن لادن والظواهري وتنظيم القاعدة وطالبان (واليوم هناك أبو بكر البغدادي قائد تنظيم داعش)، تمثل الوجه العربي والمُسلم، وفي المقابل، يعتبر البعض عندنا أن كل ما في الولايات المتحدة هو جورج بوش الذي غزا أفغانستان واحتلّ العراق ودمّر ما دمّر، وما يجري في فلسطين المحتلة خير دليل على اللاتسامح والعنف والإرهاب، الذي هو جزء من مكوّنات أساسية للدولة الصهيونية التي قامت سنة ١٩٤٨، والتي ما زالت مستمرة في اغتصاب الحقوق العربية الفلسطينية في مشروع عدواني مستمر منذ ذلك الوقت وحتى اليوم الحاضر.

ففي إطار التشارك الإنساني، نحن شعوب نتطلّع إلى أن نعيش تحت الشمس، مثل بقية شعوب العالم المتقدم، نريد أن يذهب أطفالنا إلى المدرسة وأن ينتعلوا الأحذية، وأن يتطببوا، ونريد العمل والحريات والأنظمة الديمقراطية المؤسسية والمساواة بين النساء والرجال والمواطنة الكاملة.

لدينا متطرّفون ومتعصّبون، ولكن إسرائيل كلّها قامت على أسس العنصرية وعلى الإرهاب وإلغاء وتهجير الشعب العربي الفلسطيني، ومثلما لدينا الكثير من الجوانب المشرقة، علينا أن نعترف أيضاً أن في الغرب، جوانب مشرقة.

الغرب الآن هو مستودع الحضارة البشرية، فكلّ ما أنجبت الحضارة البشرية من علوم، وتكنولوجيا وتقدّم وثورة علمية تقنية، هي من نتاج الغرب. وهذا المستودع لا بدّ من أن تستخدمه البشرية، رغم الوجه المتوحش للعولمة، الذي يريد فرض نظام الاستغلال والهيمنة وإملاء إرادة على شعوب بكاملها ونهب ثرواتها ومواردها، لكن هناك وجه مشرق للعولمة، لا بدّ من أن نعمل على إظهاره بحيث نستطيع أن «نعولم» حقوق الانسان و«الثقافة» ومنجزات العلم، وكل ما يمكن أن نطلق عليه ثورة الاتصالات والمعلومات والثورة الرقمية، وهو ما يمكن توظيفه في مقاومة الهجمة الشرسة التي تشنّها علينا القوى العدوانية العنصرية غير المتسامحة تحت حجج ومزاعم ودعاوى مختلفة.

في الختام، أريد أن أفرّق بين الغرب السياسي الذي لديه مصالح تقوم على فلسفات قسم منها عنصري وعدواني ورغبات في إملاء الإرادة على شعوب مستضعفة وشن حروب عليها واحتلالها وحصارها، وبين الغرب الثقافي الذي وقف جزء كبير منه مع حقوقنا العربية العادلة والمشروعة في فلسطين وضد احتلال العراق، كما وقف مع قضايا حقوق الإنسان في العالمين العربي والإسلامي.

القسم الثالث

مقالات وآراء

الفصل التاسع

مقالات وآراء في معنى الهويّة

أولاً: ازدواجية الهويّة[1]

لا أدري كيف استذكرت القاضي يوجين قطران، البريطاني من أصل فلسطيني، حين وضعت عنواناً لهذه المقالة، فقد كنت أريد أن أناقش فيه قرار الحكومة العراقية بشأن حسم موضوع ازدواجية الجنسية، الذي دار حوله جدل واسع وحاد بخصوص من يتولّى المناصب العليا والسيادية وأصحاب الدرجات الخاصة، وينتظر من البرلمان العراقي أن يبتّه، الأمر الذي سيعيد الجدل إلى الدائرة الأولى التي انطلق منها في الدستور العراقي وفي الواقع العملي، وخصوصاً أن هناك مئات الألوف من العراقيين ممن يحملون أكثر من جنسية بسبب الظروف السياسية والاقتصادية التي مرّت على العراق طوال فترة النظام السابق، ولا سيّما بعد الحروب والنزاعات والحصار وما تلاها، ما بعد الاحتلال العام ٢٠٠٣.

أعود إلى مناقشة المسألة من زاوية أخرى، ولا سيّما في ما يتعلق بازدواجية الهويّة، انطلاقاً من تجربة القاضي يوجين قطران، فعلى الرغم من أنه مضى على وجوده ستة عقود ونيّف من الزمان في بريطانيا، وهو أول قاضٍ من أصل عربي، إلّا أن هاجس النفي وازدواجية الهويّة ظلّ يلاحقه طوال حياته. لعلّ حديثه المؤثّر في ندوة اللاجنسية التي أقامها مركز أكسفورد لدراسات اللاجئين والمنظمة العربية لحقوق الإنسان ومركز شمل للاجئين والشتات الفلسطيني في رام الله العام ٢٠٠٠، لا يزال يرنّ في أذني حين استطرد في الكلام عن رحلة اللجوء والمنفى وثنائيات الولاء والانتماء والمواطنة والجنسية وازدواجية الهوية.

---

(١) انظر: ندوة «اللاجنسية في الوطن العربي» التي نظّمتها المنظمة العربية لحقوق الإنسان، لندن، مركز أكسفورد لدراسات اللاجئين، ومركز اللاجئين والشتات الفلسطيني في رام الله، «شمل»، لندن، ١ تموز/يوليو ٢٠٠٠، وكذلك ندوة «الجنسية واللّاجنسية» التي نظّمها مركز شمل اللاجئين والشتات الفلسطيني «رام الله»، قبرص (إيانابا)، ٢ ـ ٣ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١.

ومثل حديث القاضي قطران، يستعاد يومياً وبأشكال مختلفة، تتعلّق بالوعي والمشاركة والاندماج، وكل ذلك تعبيراً عن معاناة اللاجئين والمهجّرين والمنفيين، بأشكالهم وصفاتهم المختلفة، سواء إزاء الهويّة الأصلية أو الهويّة المكتسبة، التي ستحتل بالتدريج مكانة أولى للأجيال القادمة، ليس لجيله فحسب، بل للأجيال اللاحقة التي أعقبته في رحلة المنفى، في إطار هوّيات مزدوجة ومركّبة وحاملة لعناصر تلاقح ديناميكية، لا يستطيع الإنسان الفكاك منها، وهي تطرح أسئلة تتعلق بمفهوم الهويّة ومعنى الازدواجية وتجلياتها العملية، ولا سيّما لبعض عناصرها الثابتة مثل الدين واللغة الأولى، الأصلية وارتباط ذلك بالذاكرة والجنسية اللاحقة وثنائية المواطنة، وشكل ومحتوى الهويّة اللقاحية، خصوصاً التأثيرات المكتسبة في العادات والتقاليد والأدب والفن وطريقة العيش وغير ذلك.

ولعلّ الصور الأولى تنطبع في عقل المنفيين وتواجههم من دون موعد أو إذن، إذ سرعان ما تظهر أمامهم وكأنها قدر لا يمكن الخلاص منه، وهو ما عبّر عنه بقدر عميق إدوارد سعيد، بحديثه عن تعويض فداحة فقدان الوطن بالحرية، وتعويض الخوف بالوثيقة، التي تعترف بأهليته القانونية والشرعية، وتعويض النفي أو الاغتراب، بالاستقرار والحاجة إلى التعليم والمورد والعائلة.

كانت وقفة إدوارد سعيد في كتابه خارج المكان الصورة المعقّدة والمركّبة والمزدوجة بين الوطن والمنفى، حيث الاستعاضة من فلسطين بمصر ولبنان، وفيما بعد بالمواطنة المكتسبة، على الرغم من أن فلسطين ظلّت الفضاء الذي يخيّم على أجوائه وذكرياته الأولى ومراتع الصبا والنشأة والحب الأول.

كان إدوارد سعيد حين يتحدث يستحضر المآسي التي سبقته ورافقته وأعقبته مستلهماً رواية أريش ماريا ريمارك ليلة لشبونة التي تحدثت عن حياة المنفيين الألمان خلال الحرب العالمية الثانية، وقبلهم المهاجرين الروس بعد ثورة أكتوبر عام ١٩١٧، ثم بدأت هجرة قسرية كبرى، هي عبارة عن ترحيل إجباري، لإحلال سكان آخرين محل أصحاب البلاد الأصليين، وهذه ابتدأت منذ أواخر الأربعينيات، ولا سيّما بعد قيام «إسرائيل» في ١٥ أيار/مايو ١٩٤٨، وما بعدها وصولاً إلى هجرة إكراهية أخرى بدأت بعد عدوان ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧ التي لا تزال مستمرة حتى اليوم، بما فيها لمدينة القدس المقدسة، العاصمة المعلنة للدولة الفلسطينية، حسب الإجماع الفلسطيني في مؤتمر الجزائر عام ١٩٨٨ لمنظمة التحرير الفلسطينية في رد فعل ضد الاستيطان الصهيوني بهدف تهويد المدينة وطرد أهلها الأصليين، وهو ما تقوم به «إسرائيل» يومياً بصورة قضم تدريجي حتى أتت إلى أحياء القدس العربية القديمة.

الهجرات التي رافقها إدوارد سعيد هي هجرة الإيرانيين في مطلع الخمسينيات إبان إطاحة حكومة الدكتور مصدق، وإثر انتصار الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ وما بعدها؛ وهجرة اليونانيين في الخمسينيات بسبب الملاحقات البوليسية؛ وهجرة التشيليين منذ عام ١٩٧٣ بعد نجاح انقلاب بينوشيه ضد حكومة سلفادور أليندي؛ والأكراد العراقيين أواسط السبعينيات بعد اتفاقية صدام ـ

الشاه في ٦ آذار/مارس ١٩٧٥ والتي وجّهت ضربة موجعة للحركة الكردية؛ وهجرة العراقيين، ولا سيّما في أواخر السبعينيات وفيما بعد خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية ١٩٨٠ ـ ١٩٨٨، والتي ارتفعت على نحو كبير في سنوات الحصار الدولي ١٩٩٠ ـ ٢٠٠٣، حيث اختلطت أسباب الهجرة والنفي والتهجير من الأسباب السياسية، إلى الثقافية إلى الاقتصادية إلى الدينية إلى الإثنية، إلى المذهبية وغيرها.

وقد تعاظمت الهجرة والنزوح الداخلي بعد الاحتلال لتشكّل ظاهرة أولى تكاد تكون في العالم، حين شملت هجرة ونزوح نحو ١٥ بالمئة من سكان العراق (أي نحو أربعة ملايين لاجئ ونازح) من جميع الاتجاهات والقوميات والأديان والمذاهب والمراتب الاجتماعية[٢]، والهجرة وإن انخفضت، إلّا أن النزوح لا يزال يشكّل نسبة كبيرة جداً، ومع ذلك فإن عدد المهاجرين العراقيين، إضافة إلى الأفغان والصوماليين والسودانيين هم الأكثر في العالم، باستثناء الهجرة الواسعة والكبيرة والمتنوّعة للسوريين نتيجة الاحترابات الأهلية، بعد عام ٢٠١١.

يبقى التمسك بالهويّة بالنسبة إلى المنفي مثل الجسر بين ماضٍ لا يمكن نسيانه، ويأبى إلّا أن يطل برأسه، وبين حاضر قد يدوم أو لا يدوم، وما بين الماضي والحاضر فثمة المستقبل الذي لا يزال برحم الغيب. الماضي يختزن بصور وانعكاسات وأحداث ووقائع وتصوّرات وآمال وخيبات وأحزان وأفراح، وبين حاضر ملتبس وغامض ومتناقض. لهذا يبدو الصراع بين هويّة تكوّنت، وأخرى قد تكون مفروضة حتى وإن كانت المسألة بحكم الأمر الواقع، لكنها ربما لا تكون اختيارية.

وإذا دخل عنصر الدين في الموضوع فإن هناك الكثير من عوامل الكبح والتحدّي وعدم الاندماج، تدخل على الخط ويزداد الأمر تعقيداً بالنسبة إلى المرأة في ظل العقلية الشرقية والأبوية التي تبقى تفعل فعلها في حياة المهاجرين والمنفيين لوقت طويل، وربما تتجدد بأشكال وأساليب تريد من التمسك بها على نحو يبدو كثير الغرابة والتعقيد، وقد نقلت الصحافة والتلفاز الأوروبي عشرات من حوادث القتل غسلاً للعار أو احتجاز الأبناء أو الأخوات لمنعهن من ممارسة حريتهن التي يضمنها القانون أو إجبارهن على طقوس لا يرتضيها التحضّر الأوروبي وتحاسب عليها القوانين، الأمر الذي يطرح مجدداً مسألة الهويّة والانتماء والمواطنة لا بمعناها القانوني فحسب، بل بدلالاتها الثقافية والاجتماعية، خصوصاً موضوع الازدواجية.

ثانياً: تدمير الهويّة الثقافية العربية[٣]

أثار صدور قرار قضائي من محكمة ألمانية بإعادة ثلاث قطع أثرية مسروقة إلى مصر ردود فعل مختلفة، ولا سيّما بخصوص الجهود التي ينبغي تضافرها لاستعادة الآثار العربية المنهوبة والتراث

(٢) بلغت نسبة النازحين من محافظتي صلاح الدين والأنبار والموصل نحو ٣ ملايين و٢٠٠ ألف نازح بعد احتلال داعش، حسب إحصاءات نشرتها الأمم المتحدة، وأكثر من جهة دولية معنية بقضايا اللاجئين والهجرة والنزوح.

(٣) مقالة نشرت في: صحيفة الخليج (الإماراتية)، ٢٠١٤/٥/١٤.

الثقافي لعدد من البلدان العربية، وخصوصاً العراق قبيل وبعد الاحتلال عام ٢٠٠٣؛ وسورية في السنوات الأخيرة التي شهدت صراعاً دموياً منذ عام ٢٠١١ وإلى الآن؛ ومصر التي بذل بعض تجّار الآثار محاولات لتهريب بعض تراثها خلال السنوات الماضية.

وكانت «أور» السومرية التي تعتبر من أكثر المدن أهمية في تاريخ البشرية وورد ذكرها في العهد القديم ومعناها «مدينة القمر» قد تعرّضت لنهب وتخريب منذ عام ١٩٩١ حين شنت قوات التحالف حرباً ضد العراق بسبب غزوه الكويت عام ١٩٩٠ وما بعده، ولا سيّما بعد احتلال العراق عام ٢٠٠٣. لم يكن اللصوص تجاراً أو سرّاقاً فحسب، بل كانت جهات دولية منظمة تقف خلفها بهدف الاستحواذ على آثار وحضارة «بلاد الشمس»، فضلاً عن أن جدران المدينة نفسها لم تسْلم من التصدّع والانهيار بسبب الإهمال واللامبالاة بفعل استخدام آليات وعربات للقوات العسكرية المحتلة وأسراب المدرعات والدبابات، حيث أسهمت في تخلخل الكثير من المواقع الأثرية، والأمر حدث في بابل أيضاً ومواقع أثرية عراقية أخرى.

وكانت منظمة اليونسكو قد أصدرت نداءً يقضي بوجوب إعادة المسروقات الأثرية، وخصوصاً أن عدسات الكاميرات وشاشات التلفاز كانت تنقل عمليات النهب وحرق وتدمير المؤسسات والآثار الثقافية من دون أي ردّ فعل دولي يذكر، الأمر الذي يحمّل الاحتلال المسؤولية القانونية والأخلاقية، ويستوجب تكثيف الجهود لملاحقة المرتكبين عن جريمة تدمير وسرقة الآثار الثقافية، مثلما جرى تدمير الدولة وقتل عشرات الألوف من البشر، ولا سيّما من المدنيين الأبرياء العزّل، ممن لهم الحق في الحماية بموجب اتفاقيات جنيف عام ١٩٤٩ وملحقيها عام ١٩٧٧.

ومثلما صمت المجتمع الدولي في العراق فإن نهب الآثار السورية لم يلقَ أي اهتمام جدي، حيث ازدهرت تجارة الآثار من جانب القوى المتصارعة التي لا يهمّها قيمة هذه الآثار الحضارية، بقدر ما هي معنية بأثمانها، وقد وجدت أسواقاً أو ممارّ لها عبر عدد من البلدان العربية المجاورة، وربما وجد بعضها الآخر طريقه إلى «إسرائيل»، فالسماسرة يلبّون الطلبات مقابل العروض والمكافآت، وهو الأمر الذي حصل في العراق بخصوص الآثار التي تم تهريبها من بابل إلى تل أبيب، وهي كنوز حضارية بكل ما تعني الكلمة.

وفي مصر فإن القطع التي قضت المحكمة بإعادتها يعود تاريخها إلى نحو ٥٠٠٠ عام (الفترة التي تمتد بين الأسرة الحادية والعشرين إلى الأسرة السادسة والعشرين) وقد تمت سرقتها منذ خمس سنوات، ولكن المطالبة المصرية والتقدّم إلى القضاء الألماني أسهما في إصدار الحكم «التاريخي» حيث تم بموجبه توقيع بروتوكول بين وزيرة الدولة للشؤون الخارجية الألمانية ماريا بوهمر ومحمد حجازي السفير المصري في برلين، وكانت قد ضبطت القطع الثلاث عام ٢٠٠٩ في شتوتغارت في محاولة لتهريبها إلى بلجيكا، حيث بدأت رحلة التهريب من القاهرة إلى إيطاليا ومنها إلى سويسرا، ثم إلى شتوتغارت الألمانية (والقطع الثلاث عبارة عن مسلّة صغيرة ومقصورة مجوّفة لتمثال وقطعة حجرية منحوتة فيها أربعة تماثيل متجاورة).

من هذا المنطلق فإن قرار المحكمة الألمانية يعتبر سابقة لا بدّ من استخدامها أوروبياً لملاحقة المتهمين بسرقة الآثار أو المتاجرة فيها، باعتبار ذلك محرّماً دولياً، وإن ما يتم إنما هو تجارة غير شرعية وغير قانونية، الأمر الذي يحتاج إلى تعاون الجميع لوضع حدّ لها، وهذا يتطلب أيضاً الضغط على الدول لإصدار تشريعات تمنع الاتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية والأثرية، انسجاماً مع القوانين الدولية والاتفاقيات التي تم توقيعها في ما يتعلق بحقوق الملكية الثقافية.

من أبرز الاتفاقيات الدولية على هذا الصعيد: اتفاقية لاهاي عام ١٩٥٤ وبروتوكولها الأول الملحق بها والصادر في العام نفسه؛ واتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي عام ١٩٧٢؛ والبروتوكول الثاني لاتفاقيات لاهاي عام ١٩٩٩ الذي تضمن أحكاماً جنائية؛ واتفاقية التراث الثقافي المطمور بالمياه عام ٢٠٠١؛ واتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي عام ٢٠٠٣؛ واتفاقية حماية وتعزيز وتنوّع أشكال للتعبير الثقافي عام ٢٠٠٥، إضافة إلى النظام الأساسي للمحكمة الجنائية الدولية لعام ١٩٨٨. وكانت اليونسكو قد أبرمت اتفاقية عام ١٩٧٠ تناولت فيها التدابير الواجب اتخاذها لحظر منع استيراد وتصدير ونقل الممتلكات الثقافية بوسائل غير مشروعة مشدّدة على ضرورة فرض عقوبات وجزاءات إدارية على كل من يتسبب بخرق هذه القوانين.

وكانت واحدة من ثغر القانون الألماني، هو وجوب تسجيل المنهوبات ضمن التراث الوطني للبلد المعني، وذلك قبل نهبها وأن يتم تقديم ١٦ وصفاً أو علاقة للقطع المنهوبة وغير ذلك من القيود البيروقراطية وغير الشرعية والتي تعتبر مثالب وعيوباً لاستمرار هذه التجارة غير الشرعية، التي تحتاج إلى حزم وتعاون دوليين.

ثالثاً: بين مفهوم «الأقليات» وحق تقرير المصير(٤)

أثارت موجة التغييرات في الوطن العربي طائفة من ردود الفعل بخصوص «الأقليات» (والمقصود المجاميع الثقافية) وهو وإن كان مصطلحاً ملتبساً، إلّا أنه مصطلح مستخدم من جانب الأمم المتحدة، خصوصاً بإعلان حقوق الأقليات الصادر عام ١٩٩٢ أو إعلان حقوق الشعوب الأصلية الصادر عام ٢٠٠٧.

وإذا كانت التغييرات قد انعكست على موضوع «الأقليات»، بشيء من القلق والترقب والحيرة أحياناً، فذلك لسببين رئيسين:

الأول: هو ما صاحب عملية التغيير وما أعقبها من فوضى وأعمال عنف، استهدفت بهذا القدر أو ذاك التنوّعات الثقافية سواءً المسيحيين أو الأقباط أو الكرد أو التركمان أو الأيزيديين أو الصابئة أو الأمازيغيين أو غيرهم.

---

(٤) عبد الحسين شعبان، «التباس مفهوم الأقليات،» الخليج، ٢٠١٤/٢/١٩.

والثاني: هو صعود التيار الإسلامي، في عدد من البلدان العربية من خلال الانتخابات، ولا سيّما في تونس ومصر والمغرب في أول انتخابات وانتعاشه في بلدان أخرى، الأمر الذي أثار مخاوف مشروعة في الغالب ومبالغاً فيها في بعض الأحيان، خصوصاً ما أثير من علاقة الدين بالدولة، فضلاً عن علاقته بمفهوم الهويّة والحقوق الفردية والجماعية ومبادئ المواطنة والمساواة والمشاركة في إدارة الحكم وتولّي المناصب العليا، ولا سيّما بالنسبة إلى «الأقليات»، وكذلك في الموقف من حقوق المرأة، يضاف إليه ارتفاع شعارات تدعو إلى الفدرالية أو الانفصال تحت عناوين حق تقرير المصير.

إن أصل منشأ الالتباس في موضوع «الأقليات» لا يقتصر على القوانين الدستورية والممارسات العملية، بل يمتدّ إلى القانون الدولي أيضاً، فحق تقرير المصير كما ورد ذكره في ميثاق الأمم المتحدة يتعلق بالشعوب، الأمر الذي أحدث نقاشاً في مؤتمر سان فرانسيسكو الذي صيغ فيه الميثاق، وقد وردت عنه استخدامات متعدّدة، فأخذ الحديث تارة عن (دولة) (State) وأخرى عن (أمة) (Nation) وثالثة عن (شعب) (People) تحت مفهوم متقارب، كما جاء ذكره في نظام الوصاية الدولية، الأمر الذي أثار نوعاً من الالتباس أحياناً، وهو ما تعرّض له المفهوم لاحقاً بمعناه الفقهي أو بتطبيقاته العملية.

ولعلّ ذلك يستوجب متابعة التطوّر التاريخي والسياقات القانونية التي مرّت بها فكرة حق تقرير المصير. ولا بدّ هنا من التوقف جدّياً عند قرار تصفية الاستعمار «الكولونيالية» الرقم ١٥١٤ الصادر في ١٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٠، وبقدر رمزية القرار الذائع الصيت والذي اكتسب شهرة كبيرة وكان بعنوان **إعلان منح الاستقلال للبلدان والشعوب المستعمرة** (The Declaration on Granting of Independence to Countries and Peoples)،. فقد تزامن صدوره مع أجواء إيجابية كانت شعوب آسيا وأفريقيا تتطلع إليها، خصوصاً وقد أعلن «أن لجميع الشعوب الحق في تقرير المصير» (وهو ما ورد لاحقاً في العهدين الدوليين الخاصين بحقوق الإنسان عام ١٩٦٦) كما أكّد «حق هذه الشعوب في أن تحدد بحرية مركزها السياسي وأن تسعى بحرية إلى تحقيق نموّها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي».

هذا القرار التاريخي يصبح اليوم مصدر تفكّر، إضافة إلى أهميته القانونية والسياسية، ولا سيّما بعدما اعتمد منطلقاً أساسياً لقرارات وإعلانات أممية لاحقة. فبعد يوم واحد فقط، أي في يوم ١٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٠، صدر القرار الرقم ١٥٤١ الذي تمّ بموجبه تحديد لائحة محددة من المبادئ لمعرفة إلزامية تقديم المعلومات، طبقاً للمادة ٧٣ من الميثاق التي تتناول تبعات إدارة الأقاليم، التي لم تنل شعوبها قسطاً كاملاً من الحكم الذاتي (المبدأ القاضي بأن مصالح أهل هذه الأقاليم لها المقام الأول) ويقبلون (المقصود أعضاء الأمم المتحدة) أمانة مقدسة في أعناقهم، الالتزام بالعمل على تنمية رفاهية أهل هذه الأقاليم إلى أقصى حد مستطاع في نطاق السلم والأمن الدوليين اللذين رسمهما الميثاق. وتحدثت خمسة بنود تابعة لهذه المادة عن تنمية شؤون الحكم

الذاتي من دون الإشارة إلى حق تقرير المصير، وكان القرار ١٥٤١ قد تناول بالصراحة ذاتها الاستعمار محدداً في اثني عشر مبدأ تعريف الأقاليم الواقعة تحت الاستعمار وتطورها، باتجاه الحكم الذاتي لبلوغ الاستقلال.

وعلى الرغم من احترام مبدأ حق تقرير المصير ومنح الاستقلال في القرار ١٥١٤ والقرار الذي تلاه، إلّا أن الاتجاه العام كان يميل إلى استبعاد «الأقليات» من التمتع بهذا الحق، في نظرة تقييدية لاستخدام هذا الحق، لأنه ينطبق على الشعب، وليس على الأقليات التي ربما لا تكوّن شعباً، أي أن حق الاستقلال وتكوين دولة مستقلة حسب القانون الدولي أعطي للشعب وليس للأقلية، بل لكامل الشعب في الإقليم (Territory)، والشعب هو الذي يمارس هذا الحق، ومصدر هذا التحفظ يعود إلى مبدأ وحدة الإقليم وكي لا يؤدي إلى تفتيت الوحدات الوطنية.

وظلّ هذا الأمر محطّ جدل كبير في الأمم المتحدة وخارجها لمدة عشر سنوات تقريباً حتى صدر القرار الرقم ٢٦٢٥ في ٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠ تحت عنوان «إعلان مبادئ القانون الدولي المتعلق بعلاقات الصداقة والتعاون بين الدول وفقاً لميثاق الأمم المتحدة»، الذي عُرف بإعلان التعايش السلمي متضمناً سبعة مبادئ أساسية، تشكل جوهر مبادئ القانون الدولي. وقد ورد في هذا القرار إشارة إلى حق تقرير المصير في ثلاثة مباحث مع تأكيد الحديث عن عدم المساس بوحدة أراضي الدولة، لكن الفقرة السابعة من الإعلان المتعلقة بحق تقرير المصير ربطت حق الاستقلال بالحكومة التمثيلية، وجعلت من الوحدة الإقليمية منوطة بها مع تأكيد حق تقرير المصير.

يمكن التمييز بين مفهومين لحق تقرير المصير:

الأول على أساس الإقليم ويعني حق الشعب في «الدولة» بمكوّناته المتنوّعة في حكم نفسه بنفسه من دون تدخل خارجي على أساس سياسي ودستوري، ولا سيّما للشعوب المستعمَرة، أما **الثاني فعلى أساس الهويّة**، ذلك أن مفهوم الشعب يعني «مجتمع انساني» يعود إلى سمات إثنية وثقافية متميّزة. وهكذا يصبح حق الشعب في تقرير المصير يخضع للهوّية الثقافية والإثنية، وهو ما يطلق عليه حق تقرير المصير ارتباطاً بالهويّة وليس بالاقليم طبقاً للمفهوم الأول.

على أساس ذلك أعطت محكمة العدل الدولية رأياً استشارياً بخصوص شرعية انفصال كوسوفو من طرف واحد عام ٢٠١٠، وتقرر إعلان استقلال جنوب السودان عام ٢٠١١ بعد استفتاء للجنوبيين، وقبل ذلك قيام دولة تيمور الشرقية بقرار من مجلس الأمن. لكن المجتمع الدولي ظلّ عاجزاً عن استصدار قرار بقيام الدولة الفلسطينية طبقاً لقرار الأمم المتحدة الرقم ١٨١ عام ١٩٤٧ بسبب ازدواجية المعايير وانتقائية السياسات، ودور القوى المتنفذة، علماً بأن الاعتراف بهذه الدولة زاد على ثلثي أعضاء الأسرة الدولية.

لعلّ هذه القرارات تعتبر سوابق دولية قانونية وقضائية، بخصوص «التعدّدية الثقافية» الدينية والقومية في الدول ذات التنوّع، وسيكون لها دلالات فكرية وسياسية وكيانية على صعيد موضوع الهويّة، يمكن الاستناد إليها دولياً لإعلان الاستقلال من طرف واحد أو بقرار دولي أو قضائي، فيما

إذا كانت الظروف الموضوعية والذاتية تستجيب لذلك، وهو الأمر الذي لا بدّ من إدراكه كجزء من المستجدّات الدولية!

رابعاً: إشكالية الهويّة والمواطنة في العراق(٥)

على بعد آلاف الأميال من العراق التأمت ندوة أكاديمية لمدة يومين في مدينة واترلو (كندا) لتناقش مواضيع راهنية عراقية غاية في الالتباس والإشكال، ونعني بها مسألة المصالحة وإعادة الإعمار ومستقبل العراق، وخلال ما يقارب ١٨ ساعة عمل وخمس جلسات أساسية، بضمنها مائدة مستديرة كان الموضوع العراقي مطروحاً على بساط البحث، وعلى طاولة اجتمع حولها ١٥ باحثاً وأستاذاً جامعياً وممارساً مختصاً ممن لهم خبرة في قضايا الشرق الأوسط، وقُدّر لي أن أكون واحداً منهم.

ولعلّ من اللافت للنظر أن قضية الهويّة استحوذت على نقاشات المشاركين، ولا سيّما علاقة الهويّة بالمواطنة، ولا سيّما ما بعد الاحتلال وعلاقة كلاهما بالدولة، ثم علاقة الهويّة بالطائفية والفدرالية، وكان السؤال غالباً ما يتردد: **هل يمكن تقسيم العراق؟** وإذا افترضنا ذلك «ممكناً» فوفقاً لأي اعتبارات؟

كما توقف أحد الأبحاث عند علاقة الهويّة بالجنسية العراقية منذ تأسيس الدولة (المملكة العراقية) العام ١٩٢١ وما بعدها، خصوصاً تأثيرات ذلك في كيانية التكوينات العراقية، ولا سيّما بعض الغبن والإجحاف الذي شمل فئات عراقية، اقترنت باحتدامات سياسية، وأدت أحياناً إلى بعض التشنجات والاصطفافات، خصوصاً بتهجير آلاف المواطنين العراقيين عشية الحرب العراقية ـ الإيرانية وما بعدها.

هنا نوقشت مسألة تدخّل دول الجوار وتأثيراتها وانعكاساتها على وجود عراق قوي أو ضعيف، ولعلّ الرأي الذي يقول إنه كلما كان العراق قوياً تقلص التمدّد الفارسي داخل المنطقة العربية، وعلى العكس كلما كان العراق ضعيفاً نشط النفوذ الإيراني في العراق والمنطقة، الأمر الذي يمكن اعتباره معادلة تاريخية صعبة أساسها الجغرافيا ومنبعها التاريخ وفضاؤها العلاقات الدولية والمجتمعية، والمصالح والمنافع، مهما اتخذت من ذرائع طائفية أو مذهبية أو عقائدية، وحتى وإن تعكزت على اعتبارات تاريخية أو جغرافية، إلّا أنها تظل محكومة بأساس توازن القوى بين البلدين.

وإذا كان ما حدث بعد الاحتلال أمر طبيعي بحكم انحلال الدولة العراقية وحل مؤسساتها وتعريضها للفوضى، فإن الحضور الإيراني كان فرصة تاريخية، ليس فقط لإعادة تغيير معادلة التوازن وبخاصة بعد الحرب العراقية ـ الإيرانية، وإنما لاستثمار ذلك بما يذكّر بعدد من التوترات والعلاقات والمعاهدات المعقودة بين البلدين ابتداءً من معاهدة كردن وزهاب وأرضروم الأولى

---

(٥) عبد الحسين شعبان، في: صحيفة الخليج (الإماراتية)، ٢٠٠٩/٥/٦.

والثانية ومروراً ببروتوكولي طهران والقسطنطينية ومعاهدة عام ١٩٣٧ وحتى معاهدة عام ١٩٧٥ وصولاً إلى الحرب العراقية ـ الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨)، ومن ثم العودة إلى معاهدة الجزائر عام ١٩٧٥ بعد غزو القوات العراقية الكويت في ٢ آب/أغسطس العام ١٩٩٠.

وقد تم التوقّف عند الهويّة وعلاقتها بالفدرالية، ولا سيّما من خلال الجدل أو الصراع بين الهوّيات الفرعية في إطار الهويّة العراقية العامة، وفي حين يركز البعض على الهويّة الفرعية ويعتبرها الهويّة الأساس، بما يضعف علاقته بالمشترك العراقي، فإن البعض يريد احتواء الهويّة الفرعية بحجة الهويّة العامة المانعة الجامعة العليا، لكن وجود هوّيات فرعية وقد تكون أكثر من واحدة، لا يلغي جوارها وجدلها في إطار المشترك الإنساني العراقي، الذي أساسه المواطنة والمساواة بين الجميع، واحترام الهويّة الكبرى ـ الأساسية ـ للهوّيات الصغرى الفرعية، باعتباره شرطاً لا غنى عنه للتفاعل والتعايش والتواصل.

إذا كان الموضوع الفدرالي قد أخذ حيّزاً من الجدل فلأن دستور عام ٢٠٠٥ الذي تم الاستفتاء عليه قام على أساس النظام الاتحادي (الفدرالي) وأعطى الحق لمحافظة واحدة لكي تؤسس إقليماً ويصبح لها دستوراً وحكومة إقليمية، وقد أثار الدستور التباسات وألغاماً كثيرة فيها يتعلق بصلاحيات الأقاليم، ولا سيّما ما يتعلق بالقوات المسلحة وقوى الأمن، واستثمار الثروة الطبيعية وبخاصة النفط والغاز للحقول غير المستخرجة، وكذلك الالتباس في ما يتعلق بالعلاقات الخارجية والدولية، فضلاً عن بعض الجوانب الرقابية والمالية، وهو ما دعا رئيس الوزراء نوري المالكي إلى المطالبة بإعادة النظر فيه، رغم اعتراض الكتلة الكردية، التي وقفت بشدة مع بقاء صلاحيات الأقاليم معترضة على المساس بها، باعتبارها من ثوابت الدستور والتوافق الوطني، وهو ما ينسحب أيضاً على مسألة الاحتكاك في شأن كركوك وتطبيقات المادة ١٤٠ التي يصر الكرد على أنها لا تزال صالحة، في حين أن التكوينات الأخرى تقول إنها استنفدت أغراضها وتاريخها.

وإذا كانت مسألة الهويّة تتداخل مع الدستور بحيث يمكن اعتبار الهويّة الكبرى (العربية) قد تم تعويمها عندما لم ينصّ الدستور على أنها الهويّة الأوسع أو الأعلى للعراق وطبعت تاريخه، فإن الهوّيات الصغرى، ولا سيّما الكردية ظلّت متمسكة لتحديد علاقة متكافئة بين الهوّيات صغرى أم كبرى، لأن العراق حسب تقديراتها مكوّن من قوميات لها الحقوق والواجبات ذاتها، في حين أن وجود هوية كبرى لا يعني هضم حقوق الهوّيات الصغرى، إلّا إذا أريد تعويم الحدود الفاصلة بين الهوّيات بحيث تصبح كلها هوّيات صغرى أو التغوّل عليها. وينطبق الأمر على الهويّة الإسلامية العليا، في حين يتطلب الأمر احترام الهويّة المسيحية لأوساط من السكان، مثلما هي الأديان والتكوينات الأخرى الدينية أو القومية.

المسألة التي ظلّت بحاجة إلى معالجة في إطار الوضع العراقي هي السؤال الذي سبق لنا أن طرحناه في كتابنا: من هو العراقي[٦]؟ وما هي هويّته وما هو المشترك الإنساني الذي يجمع عرب العراق مع كرده وتركمانه وآشورييه وكلدانه من حيث التكوين الإثني، ومسلمي العراق مع مسيحييه مع صائبته وأيزيدييه وغيرهم، وهو السؤال الذي يلحّ رغم بعض التصدعات: ما الذي يجمع عرب العراق السنّة مع عرب العراق الشيعة!؟

بغض النظر عن الاختلاف المذهبي أو القومي أو الديني، فثمة هويّة عراقية لها ملامحها تشكّل قاسماً مشتركاً للفسيفساء العراقية وللموزاييك المجتمعي العراقي، الذي يمكن أن يتعزّز ويتعمق بالمواطنة الكاملة والمساواة التامة واحترام حقوق الإنسان، وجعل الولاء الأول والأخير للوطن والشعب، عبوراً على الطوائف والأديان والإثنيات، مع تأكيد احترامها وخصوصيتها، كهويّات فرعية، في إطار الهويّة الوطنية.

وجدل الهويّات قاد إلى الحديث عن المنفى، ولا سيّما الأعداد الواسعة من المهجرين الذين بلغ عددهم أكثر من ٤ ملايين، قسم منها سبق الاحتلال بثلاثة عقود من الزمان ويعاني مشكلة الهويّة بالاشتباك مع هويّات جديدة دخلت على المنفيين، ولا سيّما للجيل الثاني وبالطبع للجيل الثالث على نحو أشد، بحيث إن مثل هذا البحث كان بحاجة إلى ندوة أو ملتقى خاص، مثلما هو الموضوع الطائفي والفدرالي وعلاقة دول الجوار وكيفية تحقيق المصالحة الوطنية.

وإذا كان هناك من إشارة ضرورية فهي الاعتراف بأن هذه الندوة الأكاديمية التي ضمّت كفاءات دولية، ما كان لها أن تنعقد لولا مبادرة السفير مختار لماني وتقريره المهم حول «الأقليات» في العراق: الضحايا الجدد، والدور الذي أدّاه في إطار المركز الدولي الخاص بالحاكمية الصالحة أو الحوكمة (CIGI)، وبالتعاون مع جامعة واترلو.

ولعلّ هذه الندوة تكون قد فتحت الباب لندوات وأبحاث ودراسات تم الاتفاق عليها، بعد تيسير طبع أعمالها بالإنكليزية والعربية، بحيث يمكن تقديم تصورات عامة وشاملة لأصحاب الإرادات السياسية الفاعلة، من داخل المؤسسة الحاكمة ومن خارجها، ولعلها تشكل إضاءة على بعض جوانب المسألة العراقية التي أصبحت دولية بامتياز!

خامساً: نعيم الهويّة أم جحيمها في العراق[٧]؟

كان موضوع «الهويّة والمواطنة» مثار نقاش جاد وهادف في قصر الثقافة والفنون في تكريت «محافظة صلاح الدين» في العراق بحضور ومشاركة نخبة من الأكاديميين، ولا سيّما من أساتذة

---

(٦) عبد الحسين شعبان، من هو العراقي: إشكاليات الجنسية واللاجنسية في القانونين العراقي والدولي (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٢).

(٧) عبد الحسين شعبان، في: الخليج (الإماراتية)، ٢٠١٣/١/٩.

الجامعة ومن المثقفين والفنانين والأدباء والمبدعين بوجه عام، وذلك في حوار مفتوح خصوصاً لجهة الالتباس والإشكال في شأن جدل أم صراع الهوّيات، وهو موضوع استأثر باهتمام الشارع العراقي ولا سيّما بعد الاحتلال في العام ٢٠٠٣.

وسبق للباحث أن طرح هذا الموضوع على نحو موسّع في كتاب صدر له بعنوان **جدل الهوّيات في العراق: المواطنة والدولة** اقترح فيه مشروع قانون لتحريم الطائفية وتعزيز المواطنة في العراق، تلك التي ينبغي أن تقوم على أساس الحرية والمساواة والمشاركة والعدالة، وهي أركان أساسية للمواطنة المتكافئة والفاعلة من دون أي تمييز أو استقواء، وهو الأمر الذي كان مطروحاً في الماضي، ولكنه يصبح أكثر إلحاحاً وأشد خطورة في الوقت الحاضر، خصوصاً ما يعانيه المجتمع العراقي من انقسامات طائفية ومذهبية وإثنية، تركت بصماتها على مجمل العملية السياسية، ولعلّ أحداث محافظات الأنبار وصلاح الدين والموصل وامتدادها إلى مدينة الأعظمية ومدينة الشعب في بغداد ومناطق أخرى، ليست بعيدة من الاستقطابات والتحديات الجديدة ـ القديمة!

وقد شهدت الساحة العراقية عمليات تطهير مذهبي وإثني خلال عامي ٢٠٠٦ ـ ٢٠٠٧ وما بعدهما على نحو أقل، لكن ذيولها وتأثيراتها ظلّت تطلّ برأسها بشكل أو بآخر وبين فينة وأخرى، خصوصاً عند بعض الاحتكاكات السياسية، تلك التي ترفع درجة الشعور بالتمييز والحرمان وعدم المساواة والتهميش، وهو الأمر الذي انعكس مؤخراً في صيغة التظاهرات الكبرى ذات الطبيعة الاحتجاجية والمطلبية، وهو ما يطرح مجدداً هوّية الدولة العراقية «الموحدة»، ذات التنوّع الثقافي والهوّيات الفرعية لجهة التوازن، وعدم تغوّل أية هوّية على أخرى بما فيها الهويّة الجامعة أو «الكبرى» على الهوّيات الفرعية، مثلما يفترض احترام الهوّيات الفرعية للتطلعات العامة للهوّية الجامعة الموحدة، بما فيها لمكوّناتها الأساسية.

وإذا كان المجتمع العراقي واحداً، لكنه يزخر بهوّيات متعددة، وهناك فرق كبير بين الوحدة والواحدية، فهو يشترك بهوّية عامة ويمتاز بهوّيات فرعية، والهويّة العامة غير مفروضة وإنما تتشكل كهوّية طوعية واتحاد اختياري، وهي بالتالي ليست هوّية إكراهية مفروضة أو استعلائية أو ردّ فعل لها.

ولعل الثقافة هي الوعاء الذي يستوعب ويجسّد الهوية، خصوصاً الشعور بالانتماء، ولا سيّما أن الهويّة تقوم على التوالف بين القيم المتراكبة والمتفاعلة، الثابتة والمتغيّرة على نحو عميق، عبر التطور التدريجي التراكمي لفترات زمنية طويلة، وذلك من خلال العلاقة مع الآخر إنسانياً وعبر العادات والتقاليد التي تعكس سلوك الناس وحياتهم، وبالتالي فالأمر مثل الكائن الحي يخضع لقوانين التطور الحياتية ذاتها، وبقدر انطباق الأمر على المستوى الفردي، فإنه ينطبق على المستوى الجماعي أيضاً.

هل ينفرد المجتمع العراقي بوجود هوّية موحّدة وهوّيات فرعية، وكيف السبيل لعلاقة تكاملية بين الهوّيات المتنوعة؟ وكان الماضي بقدر ما يزخر بالعلاقات الإيجابية الودية، فإنه يحمل ذكريات

مؤلمة في الوقت نفسه، وهو الشعور الذي ظل ملازماً لبعض القوى السياسية الدينية ومعارضتها أحياناً، ولا سيّما في ظل المحاصصة الطائفية ـ الإثنية. ولكن هل أصبح التعايش مستحيلاً؟ وما هو دور السياسة في استعادة التوازن والتواؤم والانسجام وحلّ الإشكالات القائمة بروح الوحدة والتسامح والمصير المشترك؟ وما هي تجارب الغير على هذا الصعيد؟

في المجتمعات المتقدمة تقلّص الصراع إلى حدود غير قليلة، ولا سيّما الصراع المسلح، ولكن الجدل يستمر ويتواصل ويتصاعد أحياناً حتى وإن قررت الأطراف المتنازعة الافتراق، لكنها تختار الطريق السلمي المدني في الغالب، بعد أن جرّبت طريق العنف بكل ما فيه من مآسٍ ووعورة وآثار سلبية.

إن لغة الحوار والوسائل السلمية هي الأساس لحل مشكلات البلدان المتقدّمة بعضها مع بعض، في حين أن العنف هو الشكل السائد في بلداننا لحل قضايا الهويّة والمواطنة، أي أن البلدان المتقدمة يغيب فيها البعد الاستئصالي والإقصائي، في حين أن الجانب العنفي والعسكري يستمر في مجتمعاتنا، لإلغاء الآخر أو ترويضه.

ومع ذلك فإن المسألة أعقد من ذلك كثيراً، فحتى بعض البلدان المتقدّمة ظلّت تعاني جدل الهوّيات الذي يصل إلى حد الصراع حتى مع توفّر المواطنة، الأمر الذي ينبغي إعادة النظر بالمسألة إنسانياً، وهناك تجارب مريرة لذلك: يوغسلافيا التي انشطرت إلى ستة كيانات جديدة، والاتحاد السوفياتي الذي انقسم إلى ١٥ كياناً واستمرار مشاكل إيرلندا (بريطانيا) والكيبك (كندا) والكورسيك (فرنسا) والباسك (إسبانيا) ومشكلة جنوب إيطاليا، إضافة إلى مشكلة بلجيكا التي من المحتمل أن تنشطر إلى كيانين على الرغم من النظام الديمقراطي العريق والاتحاد الفدرالي، حيث ضمان حقوق المواطنة، لكن ذلك حسب قناعة مكوّناتها ربما لا يلبي الامتلاء الكامل لتحقق طموحات الهوّيات الفرعية، ولا يرضي تطلّعات خصوصية ترى ضرورة التعبير عنها على نحو مستقل، ولا سيّما بعد أن يصبح التعايش مستحيلاً.

ثمة **أوهام أربعة** عاشت معنا ما قبل التغييرات التي حصلت في أوروبا الشرقية وربما بعضها لا يزال مستمراً:

الوهم الأول الذي يقول إن الدول الصناعية والديمقراطية التي اعتمدت المواطنة قد حلّت مسألة الهويّة، لكن الواقع يثبت يوماً بعد آخر أن مثل هذا الحل لا يزال ناقصاً ومبتوراً، بدليل التحدّيات التي تواجهها ما يزيد على ٢٠ حالة لتمسكها بهوّيتها القومية اللغوية أو التاريخية أو غير ذلك، فضلاً عن التعبير عن حاجات وطموحات إنسانية.

أما **الوهم الثاني** فهو الذي يقول إن تحقيق الديمقراطية والمواطنة يدفع بصراع الهوّيات إلى الخلف مقابل المصالح والحقوق، ولكن الواقع يزخر بالمزيد من التمسك بالهوّيات الفرعية، التي يبدو أنها ترتفع فوق الاعتبارات الأخرى أحياناً.

ينطلق الوهم الثالث من رؤية افتراضية هي أن البلدان الاشتراكية قد حلّت مسألة الهوّيات، حتى اعتقدنا أن ألمانيا الديمقراطية أصبحت أمة منفصلة عن الأمة الألمانية (الغربية) وذلك بعد ما تبنّاه دستورها في العام ١٩٧٧ بحكم نظامها الاجتماعي المختلف، وإذا بالبنيان ينهار سريعاً بانهيار جدار برلين في ٩ تشرين الثاني/نوفمبر العام ١٩٨٩ ويلتقي الألماني بالألماني بلا أيديولوجية، ولكن الجامع المشترك هو اللغة والدين أساسا الهويّة.

الوهم الرابع أن صراع الهوّيات وجدلها، إنما هو حكر أو دمغة خاصة بالعالم الثالث الذي يعاني أزمة تعايش، لكن تجربة الهند التي اتخذت من الديمقراطية والفدرالية طريقاً لتحقيق المواطنة أوجدت شكلاً جديداً لتعايش الأديان والقوميات واللغات والسلالات، لا يزال قائماً وبصورة سلمية يستمر ويتعزّز على الرغم من تحدّياته، وهناك تجربة ماليزيا وتجارب أخرى.

خلاصة الأمر، إن الهويّة تتعلق بوعي الإنسان وإحساسه بذاته وانتمائه إلى جماعة بشرية قومية أو دينية، مجتمعاً أو أمة أو جماعة في إطار الانتماء الإنساني، وهذا ما ينطبق على الجماعة في إطار مجتمع متعدّد ومتنوّع ومختلف، لكنه متعايش ومتواصل ومتكامل، بل مجتمع موحد وإنْ ليس واحداً.

سادساً: مدخلات الهويّة ومخرجات العولمة[٨]

هل العلاقة بين الهوّية والعولمة، علاقة صراع وصدام، أم وفاق ووئام؟ الجواب عن مثل هذا السؤال ذات الطبيعة الإشكالية الجدلية لا ينطوي على الإيجاب أو السلب، لأنه من الصعوبة والتعقيد بمكان أولاً، وثانياً لعلاقة مدخلاته بمخرجاته على نحو وثيق وعضوي، والأمر لا يتعلّق بالنخب الفكرية والثقافية فحسب، بل يتعلّق بالناس العاديين أيضاً، وبمدى فهمهم لقضايا الهوّية والعولمة، وانعكاسات ذلك على مجالات حياتهم المتنوّعة والمختلفة.

لا يكفي رفع شعار الحفاظ على الهوّية ليتم التمسك بها، فالمسألة لها علاقة باختلاف درجة الوعي والمعرفة وفهم التواصل والتفاعل مع الآخر، وبالقدر الذي تستشعر الهوّيات الوطنية خصوصيتها، لكنه لا ينبغي أن لا يقودها ذلك إلى الانغلاق والعزلة، مثلما لا ينبغي أن يقود الشعور بضرورة التواصلية والتفاعلية في إطار الكونية والشمولية، إلى تضييع الهوّية الوطنية والخصوصية الثقافية. ومثلما ينطبق الأمر على الجماعة، فهو ينطبق على الفرد أيضاً.

ومثلما لا يمكن الحديث عن هوّية كبرى وهوّية صغرى، وهوّية أغلبية وهوّية أقلية، وهوّية عليا وهوّية دنيا، وهوّية عمودية وهوّيات أفقية، ولا سيّما إذا كان القصد التسيّد والتفوّق والأحقّية، لأن

(٨) مقالة نُشرت في صحيفة الخليج، ٢٠١٦/٣/٣، بعنوان: «عن الهويّة والعولمة» وهي استكمال لما ورد في الفقرة الثانية من الفصل الأول من هذا الكتاب.

ذلك سيعني هوّية خارج إطارها الإنساني، سواءٌ على المستوى الفردي الذي يفترض المساواة وعدم التمييز، أو على المستوى الجماعي، في ما يتعلّق بالشعوب والأمم وحتى بالجماعات.

وستكون محاولة أي هوّية للتسيّد منطلقة من ثقافة لا إنسانية، وهذه ستؤدي بالضرورة إلى التصادم مع الآخر، وفرض الهيمنة عليه، يقابلها ردّ فعل ورفض، وقد يؤدي ذلك أيضاً إلى الانكماش والانكفاء. وفي كل الأحوال فإن الكراهية والبغضاء والواحدية، تحلّ محلّ التواصل والتفاعل الإنساني والتعدّدية والتنوّع. وقد صدق ماركس حين قال «لا يمكن لشعب يضطهد شعباً آخر أن يكون حراً»، أي لا يمكن لهوّية أن تتسيّد على أخرى وتكون إنسانية.

الهوّية المفتوحة ترفض الصهر والاستتباع من جانبها إزاء الآخر ومن الآخر عليها كذلك، مثلما ترفض الهيمنة والتسيّد، وفي إطار النظرة الحقوقية، لا بدّ من المساواة والعدالة في ما يتعلق بالهوّيات على اختلافها، وأساس ذلك، الموضوعية والعقلانية والحقوق المتساوية، وعكس ذلك سيكون الاستعلاء والفوقية، التي غالباً ما يقابلها الانعزالية والانغلاقية، وهو ما يقود إلى صراع الهوّيات بدلاً من جدليتها، الموحّدة، المتعدّدة، العامة والفرعية، والقائمة على أساس المشترك الإنساني ومبادئ المساواة والعدالة وتكافؤ الفرص.

وإذا كانت الثقافة متعدّدة المشارب والتوجّهات، بحكم تعدّد الهوّيات، فإن العولمة تسعى لفرض هوّية «متجانسة» ثقافياً واقتصادياً واجتماعياً، وذلك بتذويب الحدود والحواجز الثقافية والفكرية والاقتصادية بين الأمم والشعوب، وفقاً لمصالح خاصة وضيّقة وأنانية، يؤدي فيها رأس المال والاحتكارات الدور الأبرز والأساس.

وسيعني ذلك بغض النظر عن المبرّرات والمزاعم محاولة التسيّد لفرض ثقافة الأقوى، المهيمن اقتصادياً، والمتنفّذ ثقافياً، والمتفوّق عسكرياً، خصوصاً ثقافة الشركات فوق القومية ومصالحها العابرة للجغرافيا والحدود والأمم والثقافات. وتسعى العولمة على نحو محموم، لتعميم هوّية موحّدة (والمقصود واحدة)، مقابل تقليص المجال أمام الهوّيات الأخرى (الفرعية أو الخاصة)، التي ستكون متنافرة ومتصارعة مع العولمة.

العولمة ستلاحق إذاً الهوّيات المختلفة، لفرض ثقافتها الشمولية وإملاء إرادتها لتطويع الهوّيات الأخرى وطمس خصوصيتها، ابتداءً من محاصرتها ووصولاً إلى إلغائها، في حين أن الهوّية الخاصة التي تعتزّ بخصوصيتها وتميّزها ووطنيتها، تبقى، تعارض وتمانع وتتشبث بأسباب بقائها ورفضها الذوبان، أو التشتّت والتذرّر في إطار هوّية لمجتمعات أقوى وثقافات أخرى مهيمنة بحجة العولمة والشمولية، بل إن الهوّيات الخاصة ستتمسّك بكل ما له علاقة بحفاظها على نفسها أو استمرار وجودها وديمومتها، ولعلّ ذلك من طبيعة الأشياء.

العولمة تحاول تعميم عموميتها وشموليتها مقابل امتصاص خصوصية الهوّيات الخاصة وتذويب معالمها المتميّزة، الفرعية، الجزئية، المحدودة. وبقدر ما تكون الثقافة العولمية شمولية وكلّانية، تسعى الهوّيات الخاصة لتكوين ثقافتها القطبية غير الكلية. وبقدر ما تحاول العولمة إلغاء

التمايز والتباين والاختلاف بفرض نمطها، فإن الهوّية الخاصة تتمسّك بخصوصيتها واختلافها وتمايزها.

وإذا كانت العولمة قد اعتبرت معلماً جديداً بانتهاء الحرب الباردة وتحوّل الصراع الأيديولوجي من شكل إلى آخر، وانهيار الكتلة الاشتراكية، بعد هدم جدار برلين في ٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩، والذي ألحق بتفكك الاتحاد السوفياتي في العام ١٩٩١، فإن مضمونها كان قديماً. ومنذ أواخر الثمانينات انفردت الولايات المتحدة بإدارة العلاقات الدولية والهيمنة عليها، وفرض نموذجها حتى قيل إن ذلك بداية للعصر الأمريكي أو كما حاول البعض أن يعتبره نهاية التاريخ، ولكن بقدر ما كانت العولمة ظاهرة عالمية وتاريخية، فإن تأثيراتها في نهاية القرن العشرين كانت كبيرة وحاسمة، بل تجاوزت حقبة عشرات ومئات من السنين، بسبب الثورة العلمية ـ التقنية وثورة الاتصالات والمواصلات وتكنولوجيا الإعلام والمعلومات، والطفرة الرقمية «الديجيتل»، وهي تعبير عن نظام عالمي جديد، يعتمد على معطيات علمية واكتشافات هائلة وغير مطروقة سابقاً، وهي فوق الحدود الجغرافية والقيم الحضارية والثقافية.

لكن كيف تتحدّد علاقة ذلك بالهوّية، فالأولى (العولمة) تحاول أن تفرض سيطرتها على الثانية (الهوّية) بهدف إفراغها من محتواها ومضمونها، كما تسعى إلى إلغاء سيادة الدول أو إضعافها بالتجاوز على خصوصياتها ومواطنتها وحدودها، بفرض ثقافة أخرى، بما يؤدي إلى إضعاف عناصر الهوّية الوطنية ومكوّناتها، إلى درجة تحاول أن تصبح الشعوب بلا هوّية تميّزها أو تؤكد خصوصيتها.

تحاول العولمة إلغاء الحدود السياسية والثقافية، بحكم وسائل الاتصال الحديثة: الإنترنت، الفضائيات، الموبايل ومتفرعاته، وذلك لتكوين عقلية عامة وثقافة متلقية وإلغاء الخصوصية الثقافية. ومثل هذا الاختلاف بين العولمة والهوّية يؤثر تأثيراً كبيراً في الدول النامية، بفعل الهيمنة الاقتصادية والثقافية المعولمة، وقد يمتدّ إلى بعض الشعوب الغربية أيضاً، لأنه مظهر من مظاهر الصراع، حتى وإنْ كان الصراع يبدو وكأنه صراع بين شمال غني وصناعي ومتطور، وبين جنوب فقير وزراعي وفيه مواد أولية ومتخلّف.

وإذا كانت الهوّية تتعرّض للاندثار أو الانثلام أو التطويع، بسبب العولمة، فالحلّ يقتضي رفع درجة الفاعلية للمواجهة بالانفتاح والتفاعل واحترام الحقوق والحرّيات وليس بالانغلاق والعزلة والاستبداد، فشتم العولمة وتعداد مساوئها لن يكفي للتخلّص من آثارها، وخصوصاً أنها واقع موضوعي، وما علينا إلّا الاستفادة من بعض جوانبها الإيجابية مثل: عولمة حقوق الإنسان وعولمة الثقافة وعولمة المعرفة وعولمة الثورة العلمية ـ التقنية، وينبغي أن تصب هذه المعطيات في الاتجاه الذي يخدم الهوّيات الوطنية والخصوصيات الثقافية، ويكون لمصلحتها وليس ضدّها، بالتلاقح معها والتفاعل فيها تأثّراً وتأثيراً، وهذا هو الوجه الإيجابي للعولمة، مع أن وجهها المتوحش المهيمن طاغٍ، خصوصاً محاولات التسيّد إعلامياً بفرض نمط حياة وعيش وسلوك على الدول والشعوب الأضعف.

والإعلام وتكنولوجياته هو وسيلة مؤثرة وسلاح ماضٍ لإعادة صنع الرأي العام والتأثير فيه بوسائل حديثة وعلمية وفاعلة، تمرّ من تحت جسورها الكثير من الأفكار والآراء التي تفعل فعلها في الآخر على صعيد سياسي أو اجتماعي أو ثقافي أو نفسي أو قانوني، وفي نمط الحياة والسلوك والاختيار. ولهذه الأسباب خصصت دول ومؤسسات، بما فيها فردية أو شبه فردية، ولكنها في الوقت نفسه جزء من مجمّع صناعي ـ حربي لتروست الأدمغة والإعلام، ميزانيات ضخمة للإعلام ووسائل الدعاية والتأثير في الآخر، إلى درجة أن ميزانياتها تكاد تنافس منظومات الدفاع والتسلّح؛ فالإعلام سلاح فعّال، يسبق الحروب ويؤدي دوراً في إدارتها، وهو سلاح وقت السلم ووقت الحرب، وفي ظل العولمة، سلاح في كلّ دقيقة وكلّ ثانية، بحيث يستطيع الخبر والصورة والمعلومة الإنترنتية والفضائية والهاتفية، ملاحقتك والتسلّل إليك حيث تكون حتى دون استئذان، بل رغماً عنك. وإذا كانت الحرب ـ حسب كلاوزفيتز ـ امتداداً للسياسة بوسائل أخرى، فالإعلام وسيلة مؤثرة في كل الأوقات في الحرب والسلم، خصوصاً في زمن العولمة.

ومع ذلك يمكن أن نسأل هل العولمة كلّها شرٌ، أم فيها جوانب إيجابية لا يمكن إغفالها؟ وإذا كان الجواب أنها موضوعياً وحتى دون إرادتنا وصلت إلى عولمة الثقافة والتكنولوجيا والإعلام وحقوق الإنسان، فالأمر يقتضي أن نضعها في استراتيجياتنا، إذا كان لدينا استراتيجيات، مثلما تستثمرها القوى المتسيّدة حتى وإن كانت قدراتنا أدنى من قدراتها. ولهذا نقول إن العولمة ليست مؤامرة مريبة ومخطّطاً مشبوهاً مفروضاً بسابق جهد، بقدر ما هي واقع موضوعي منجزٌ بعقول البشر ذاتهم. ولكن القوى المهيمنة في العلاقات الدولية والتي تحاول إملاء الإرادة، استغلته على نحو بشع ولا إنساني.

الفارق كبير بين العولمة **كواقع موضوعي**، وبين محاولة فرضها **كأيديولوجيا لا فكاك منها**، ولكي تتم مواجهة سلبيات العولمة أو وجهها السيء، فعلى الهوّيات الوطنية والخاصة تعزيز دورها من خلال ستراتيجيات جديدة أساسها التعاطي مع العلم والتكنولوجيا الحديثة، وتأكيد الجوانب الإيجابية في ثقافة مجتمعاتنا وهوّياتها، بما يعزز شخصيتها المستقلة المنفتحة، وغير المنغلقة، واعتماد وسائل إعلامية حديثة تقوم على نشر الحقيقة، ليس دعاية أو ترويجاً، ولكن الحقيقة كما هي، والتبصر بالتحدّيات لمواجهتها، بما يحفظ الهوّية والقيم، ونقد تراثنا وتاريخنا بما له وهو شيء كثير، وما عليه وهو شيء ليس بالقليل، خصوصاً نبذ جوانب التعصّب والتطرّف وادعاء الأفضليات وامتلاك الحقيقة، لأن ذلك سيقرّبنا من المسار الكوني، بل ومن أنفسنا أيضاً.

وبغضّ النظر عن التفسير أو التأويل فإن موضوع الهويّة يطرح ترابطاً مع موضوع المواطنة، وإذا كان خطر الاستعلائية بزعم التفوق والغلبة والكثرة العددية، فإنما يقابله هو خطر الانعزالية بسبب الشعور بالحرمان والتهميش والإقصاء، ناهيكم بالممارسات، ذلك أن الاستقواء ومحاولات التسيّد ستعزّز لدى الهوّيات الفرعية ردّ الفعل والعزلة والانغلاق والرغبة في التحرر من فلك الهوّيات الأكبر التي ستقود إلى تفتيت الهويّة الموحّدة. ولا شك في أن العنصر الخارجي في الماضي والحاضر

استخدم إثارة النعرات ليس بهدف مساعدة الكيانات الفرعية، بل عبر تفتيت الكيانات الموحّدة، مستغلاً الاضطهاد والتمييز الذي تعرّضت له تاريخياً.

وإذا كان موضوع الهويّة والمواطنة مصدر جدل فكري وسياسي وثقافي واجتماعي، لكنه اتخذ بُعداً أكثر حدّة وتعارضاً ودراماتيكية في ربع القرن الماضي، ولا سيّما بعد انتهاء عهد الحرب الباردة وانحلال الكتلة الاشتراكية، وتحفيز الهوّيات الفرعية للتعبير عن نفسها، وهو الأمر الذي ينبغي أخذه بنظر الاعتبار، خصوصاً في البلدان المتعددة التكوينات مثل العراق، وذلك للبحث عن حلول ممكنة وواقعية سلمية ومدنية تجنّب البلاد الصراعات المسلحة وتؤمن قيام مواطنة سليمة وكاملة دون تمييز، واحترام الهوّيات الفرعية، الإثنية والدينية، ونزع فتيل صاعق الطائفية بتحريمها قانوناً في إطار توافق وطني عام، وإلّا فإن جحيم الهويّة سيؤدي إلى المزيد من التناحر والاحتراب في ظل انعدام الثقة وغياب الإرادة الموحّدة للعيش المشترك.

وإذا كان الحديث عن العولمة يجرّ إلى الحديث عن «الأمركة»، بحكم جدلية العلاقة بين العولمة والهيمنة الأمريكية، إلّا أن الظاهرتين وإن التقتا بالكثير من الجوانب، فإنهما متمايزتان.

سابعاً: عن فكرة الانتماء والهويّة[٩]

حين يكون الحديث عن الانتماء نستعيد كتاب كولن ولسون اللامنتمي وكيف أثار جدلاً وانفعالاً بين أوساط النخب الفكرية والثقافية عراقياً، وعربياً. صحيح أن كل إنسان هو شخص متفرّد وله خصوصية متميّزة من غيره في اهتماماته ومزاجه وعقليته، مثلما له نمط حياته الاجتماعي الخاص به، ومثله تكون الجماعات والمجتمعات التي تجمعها سمات وخاصّيات تميّزها من غيرها، وبالتالي تكوّن هوّيتها العامة، مثلما لكل جماعة هوّيتها ولكلّ فرد هوّيته الخاصة، لكن الهويّة المشتركة هي ما تتميز به الجماعة أو المجتمع، على تنوّع هوّيات أفراده الخاصة.

يتأتّى الانتماء من خلال خبرات وتجارب وخيارات لاحقاً، والأولى تتكون في الأسرة والمدرسة والأصدقاء، ثم تأتي الثانية، والمقصود بها الخيارات التي تحدّد انتماء الشخص، وخصائصه الشخصية وسلوكه وتوجهاته، سواء كانت سلمية أم عنفية، جذرية أم وسطية، راديكالية أم إصلاحية وترتفع مثل هذه الخيارات وتهبط حسب تعمّق وعيه، وهكذا. وبالطبع فإن لكل انتماء هدفاً، حتى وإن تباعد في مقبل الأيام عن النظرة الرومانسية التي على أساسها تم اختياره.

ويبقى الانتماء في وطننا العربي له أبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية مسألة معقّدة وشائكة أحياناً، وخصوصاً أن الكثير من الالتباسات رافقتها. ولو أخضعنا مثل هذا المقياس السوسيو-ثقافي السيكولوجي على الواقع العراقي، لوجدنا أن الانتماء يتراوح أحياناً بين الانتماء إلى الوطن والأرض وبين الانتماء إلى العشيرة والنسب، بحيث تتقدّم الأخيرة على الأولى، في غياب الدولة وضعف

(٩) عبد الحسين شعبان، في: صحيفة الخليج، ٢٠١٦/٥/١٨.

مؤسساتها وقدرتها على فرض النظام العام وحكم القانون. ويحدث الأمر على نحو لافت للنظر في ظل الأزمات وتراجع مرجعية الدولة أو انكفائها. ولهذا تتم العودة إلى الأصول العشائرية في مجتمعات تجمع بين قيم البداوة وقيم الريف، الأمر الذي يوجّه الانتماء ويطبع الهويّة بطابعه، لأنه يجد في الأخيرة خيمة للأمن والأمان، في حين أن الوطن والأرض بغياب سلطة الدولة أو ضعفها لا تمنحه مثل هذه القناعة.

وفي أحيان أخرى يتغلّب العرق والقومية على الانتماء، انطلاقاً من عناصر تتكوّن في الهويّة وفي الوعي، إضافة إلى عنصر الجغرافيا أحياناً، فالكرد مثلاً يجدون هوّيتهم الخاصة في لغتهم وثقافتهم وتضاريس أرضهم، ويزداد شعورهم هذا، ولا سيّما بتراثهم، كلّما تعرّضوا للاضطهاد، ويستيقظ عندهم مثل هذا الشعور كلّما واجهوا تحدّياً جديداً يمنعهم أو يحول بينهم وبين تحقيق كيانيتهم الخاصة، أو يحقّق لهم مثل تلك الرغبة.

ومثل هذا الانتماء يتنازع أحياناً عند عرب العراق، فبقدر شعورهم بالانتماء إلى العراق، فلديهم شعور آخر بالامتداد القومي العربي، مثلما هو شعور الكردي بالانتماء القومي الكردي. أحياناً يتغلّب الانتماء الديني: الإسلامي في الغالب أو المسيحي، وفي أحيان أخرى يتقدم الانتماء الطائفي الشيعي أو السنّي أو غيره، على الانتماء العربي أو الكردي أو الإسلامي، خصوصاً في ظل صعود النعرات الطائفية والمذهبية، من خلال عمليات شحن، لزرع الفتن واستحداث الصدام وافتعال الصراع، لمصالح سياسية أنانية ضيقة، وبتداخلات إقليمية ودولية، وهو ما ظهر على نحو صارخ بعد الاحتلال في العام ٢٠٠٣، الذي كرّسه بول بريمر الحاكم المدني الأمريكي للعراق، حين افتتح عهده بتشكيل مجلس الحكم الانتقالي، وفقاً لتلك الصيغة التقسيمية (شيعة ـ سنة ـ أكراد).

وفي العراق مثل الكثير من بلدان العالم الثالث، فالانتماء لا يتم للدولة، بقدر ما هو انتماء للسلطة، وبين الدولة والسلطة فوارق كبيرة، فالأولى باقية، والثانية زائلة، سواء كانت بإرادة شعبية أو مفروضة، ولكنها ستنتهي إلى حين، وتبقى الدول ككيان قانوني معترف به قائماً بما له من سلطة (حكومة متغيّرة) وإقليم (حدود وأرض) وسيادة وشعب.

لم يتغيّر الحال على الرغم من الانقلابات العسكرية الكثيرة التي شهدها العراق، ولا سيّما منذ ثورة ١٤ تموز/يوليو العام ١٩٥٨ ولغاية الاحتلال في العام ٢٠٠٣، وظلّت السلطة تتغوّل على الدولة، بفعل انعدام فصل السلطات وضعف السلطة القضائية وعدم استقلاليتها، وغياب مؤسسات الرقابة والشفافية والمساءلة. وقد أعطت الدساتير الكثيرة مثل هذا التغوّل طابعاً قانونياً، حين تركّزت السلطات الثلاث بيد ما سمّي «مجلس قيادة الثورة»، وهي تجربة سارت عليها العديد من بلدان العالم الثالث، تمثّلاً بالتجربة الاشتراكية السوفياتية وتجارب أوروبا الشرقية.

ينبغي أن تكون الدولة مرتبطة بما هو ثابت (نسبياً) ودائم ومتواصل وشامل وتاريخي (أي غير منقطع)، في حين إن السلطة متغيّرة وظرفية ومؤقتة وتتبدّل حسب الظروف والأحوال. وحسبي هنا أن أستذكر العلّامة عبد الرحمن بن خلدون الذي أشار إلى أن العرب متنافسون على الرئاسة، وقلّ

أن يسلّم أحد منهم الأمر لغيره. بهذا المعنى فإنهم تاريخياً بعيدون من سياسة الخضوع للدولة (المُلك) لصعوبة انقيادهم بحكم البداوة، ووفقاً لهذا الاستنتاج الذي يأخذ فيه عالم الاجتماع علي الوردي، وهو الصراع بين البداوة والحضارة، والذي يطبقه على المجتمع العراقي بصورة تكاد تكون نمطية، نجد في مسألة الانتماءات الضيقة العشائرية أو القومية أو الدينية أو الطائفية أو السلطوية، أحد تجلياته وتشابهاته.

وقد ظلّت بعض الروابط قائمة مثل العشائرية على الرغم من الهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة، بل تم إحياؤها بعد أن كادت تختفي وضعفت إلى حدود كبيرة بعد ثورة ١٤ تموز/يوليو عام ١٩٥٨. ولعلّ الأزمات تستولد الانتماءات الضيقة وتقدّمها على الانتماءات الواسعة، والهوّيات الجزئية على الهوّيات العامة أو الكلية، خصوصاً إذا ما انهارت الدولة أو فقدت هيبتها وتوزعت مرجعياتها، وهنا تتم العودة إلى الماضي، وإلى مرحلة ما قبل الدولة، حيث تنتعش المرجعيات الدينية والطائفية والمذهبية والإثنية والعشائرية والمناطقية وغيرها.

بهذا المعنى فالحديث عن ديمقراطية، مع التمييز والطائفية، يصبح ضرباً من العبث، والحديث عن دولة مع وجود قوانين للعشائر وأعرافهم بالضد من مرجعية الدولة، بل وتعلو عليها أحياناً، سيكون مضيعة للوقت، كما أن من السخرية الحديث عن حكم القانون مع وجود ميليشيات خارج حكم القانون، ولديها سجون ومؤسسات قمعية ورقابية، وتعتبر نفسها أعلى من الدولة، مثلما سيكون ميلودراما، وضحكاً على الذقون وجود مرجعيات طائفية تتحكّم بالدولة ومؤسساتها، وقراراتها فوق قرارات الجميع. ماذا سيكون حين تتعارض المرجعيات الطائفية أو الدينية أو العشائرية أو الإثنية مع مرجعية الدولة؟ ولمن ستكون الغلبة؟ وأي انتماء سيتقدم للفرد على الانتماءات الأخرى؟ أي أية هويّة ستكون حاسمة في ظل الهوّيات المتقاتلة أو «القاتلة» على حد تعبير الروائي أمين معلوف.

٨ ـ ما بعد التعدّدية الثقافية[١٠]

هل لا يزال مفهوم التعدّدية الثقافية يحظى برصيده السابق في الغرب أم ثمة تغييرات بنيوية ظهرت عليه، إلى درجة أفقدته جاذبيته أو بعضها، ولا سيّما مع صعود موجة الإرهاب الدولي وارتفاع منسوب حركة الهجرة واللجوء، بفعل تدفّق مئات الآلاف من اللاجئين من بلدان الجنوب الفقير إلى بلدان الشمال الغني؟

مثل هذا السؤال يستولد سؤالاً آخر، هل أن ظاهرة التعدّدية الثقافية، جديدة على المجتمعات أم أنها قديمة قِدم البشرية؟ وإذا كانت الدولة بمفهومها الحديث، نتاج الفكرة القومية في أوروبا ومتعلقاتها ومتفرعاتها لاحقاً، وخصوصاً في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر اللذين، شهدا رواجاً للصراع القومي، فإن القرن العشرين عرف صعود الصراع الأيديولوجي، في حين أن القرن الحادي

(١٠) نُشرت في ملحق جريدة النهار اللبنانية (مجلة أفق)، العدد ٩٥ (١ آب/أغسطس ٢٠١٦).

والعشرين، اتسم بصراع الهويّات الدينية والإثنية واللغوية وغيرها، ولا سيّما بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وانتهاء عهد الحرب الباردة.

لكن فكرة التعدّدية الثقافية تمتد أبعد من ذلك، كواقع معيش عرفته الأمم والشعوب، وليس خطاباً فلسفياً أو تجلّياً فكرياً أو توجهاً نظرياً. وقد كانت الإمبراطوريتان الرومانية والعثمانية تعتبران نموذجين تاريخيين لمجتمعات أو دول قائمة على التعدّدية الثقافية.

وبعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، اتّخذ مفهوم التعدّدية الثقافية بُعداً أيديولوجياً وسياسياً وحقوقياً، وخصوصاً في ميثاق الأمم المتحدة، بتأكيد حق تقرير المصير، باعتباره حقاً للشعوب والأمم، وخصوصاً تلك التي تسعى لتحقيق الانعتاق والاستقلال، وهو حق ملزم وغير قابل للتصرف، أو كما يسمّى باللاتينية Jus Cogens. وكان «إعلان تصفية الكولونيالية» الصادر من الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٥١٤ العام ١٩٦٠ قد جاء عليه، مثلما أدرج في العهدين الدوليين: الأول الخاص بالحقوق المدنية والسياسية؛ والثاني الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، الصادران عام ١٩٦٦، كما تم تأكيد احترام حقوق «الأقلّيات»، وهو الذي استند إليه «إعلان حقوق الأقليّات» الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة، العام ١٩٩٢؛ وكذلك «إعلان حقوق الشعوب الأصلية» الصادر عام ٢٠٠٧، وإنْ بقي مفهوم الأقليات يستحمل معنى الاستتباع إزاء مفهوم «الأغلبيات» ويستبطن عدم التكافؤ والمساواة، الذي تعنيه الشرعة الدولية لحقوق الإنسان، ومثل هذا الفهم لا يرتقي بالطبع إلى مفهوم التعدّدية الثقافية، التي تستند إليها الدول العصرية والمبادئ الدستورية والمواطنة المتساوية، حتى وإن جرى تفسيرها على نحو مختلف ومتعارض، كما تجري هذه الأيام ارتباطاً بمأساة اللاجئين.

حين توجّه مئات الألوف من البشر على شكل كتل وجماعات وموجات إلى أوروبا بصفة لاجئين، وهم بالطبع من ثقافات مختلفة جذرياً عن الثقافة الغربية السائدة، تصدّى لهم العديد من الحركات اليمينية والعنصرية والمتعصّبة في الغرب، التي ازدادت وتيرة تطرّفها ومناوأتها للاجئين وللهجرة، تارة بزعم الحفاظ على علمانية الدولة، وأخرى عدم تعريض الثقافة الليبرالية وقيمها لخطر التديّن أو الأسلمة، وخصوصاً أن القسم الأعظم من المهاجرين هم من الدول العربية والإسلامية، وثالثة عدم رغبة اللاجئين في الاندماج، ورابعة التحذير من الإرهاب الدولي، علماً أنه ليس بإمكان أحد أن يوقف حركة انتقال الأفراد التي استفحلت على نطاق واسع من مجتمع إلى آخر في ظل العولمة وثورة الاتصالات والمواصلات، ناهيك بالتبادل الثقافي والتفاعل الحضاري داخل المجتمعات نفسها، تلك التي لم يعرفها التاريخ البشري من قبل.

وبالعودة إلى ستينيات القرن الماضي، فقد كانت التعدّدية الثقافية في عدد من المجتمعات الغربية ظاهرة مقبولة ومُقرّة، خصوصاً الإقرار بالتنوّع في الأديان والأعراق والثقافات، التي تقبل بعضها بعضاً على أساس المواطنة واحترام التباينات مع بقاء بعض الإشكاليات الداخلية التي لم تجد حلولاً ناجعة. لكن مثل هذا الإقرار فتح الباب أمام انتقال جماعات كبيرة من مواطني البلدان

المُستعمَرة إلى الدول الاستعمارية السابقة، وهكذا تشكّلت تعدّدية ثقافية جديدة، اعتمدت على إدماج المهاجرين مع إرثهم الثقافي خلال النصف الثاني من القرن العشرين، وخصوصاً في بريطانيا والبلدان الأنكلوسكسونية، بينما كانت مقاربة فرنسا مختلفة، حيث استهدفت صهر المهاجرين في بوتقة الدولة والمجتمع وقيمهما، وقد ترك المنهج **الأول** تأثيرات إيجابية في المهاجرين وفي البلدان التي استقبلتهم بالطبع، في حين ترك المنهج **الثاني** بعض التأثيرات السلبية التي ظهرت نتائجها لاحقاً.

ظهرت عشيّة انتهاء الحرب الباردة تنظيرات جديدة تحت عناوين مختلفة، اتّسعت بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠١ الإرهابية التي حصلت في الولايات المتحدة، داعيةً إلى إعادة النظر بمفهوم التعدّدية الثقافية وتطبيقاتها، ومنها **نظرية نهاية التاريخ** لفرانسيس فوكوياما، التي اعتبرت أن التحدي العظيم الذي تواجهه الديمقراطيات الغربية يتمثّل بالخطر الإرهابي واللاجئين، الذين يتعذّر دمجهم وهم في أغلبيتهم من الدول الإسلامية. ودعا فوكوياما إلى تجاوز مفهوم التعدّدية الثقافية للجماعات واختزاله إلى العلاقة بالأفراد وحقوقهم، طالما أن بعض الجماعات ترفض القيم الغربية الليبرالية التي ينبغي التمسك بها، طبقاً للتجانس والتماسك الاجتماعي المشترك.

إن بعض المواقف والإجراءات المتخذة بالغرب بشأن حقوق الجماعات الثقافية تضع الديمقراطيات الغربية أمام مفترق طرق، إما باستمرار احترام الخصوصيات والهوّيات الفرعية والتفاعل الحضاري والتواصل الثقافي، وإما التحوّل إلى تذويب الهوّيات وإدماج الثقافات وصهرها، تحت عنوان القيم الليبرالية التي ينبغي التمسّك بها، وتلك ستعني رفض التعدّدية وعدم الاعتراف بالخصوصية الثقافية للآخر.

وتحت مسوّغات فكرية وأخرى أكاديمية جرى ترويج أطروحات **موت التعدّدية الثقافية وحدود التعددية الثقافية وما بعد التعدّدية الثقافية** بزعم أن الاختلاف والتنوّع لم يكونا عنصرين إيجابيين وتوحيديين، بل أدّيا إلى تقسيم المجتمع إلى بؤر اجتماعية وغيتوات متناحرة الثقافات، ولا سيّما الوافدة والرافضة للتأقلم والاندماج مع القيم الغربية داخل البلد الواحد الذي يحمل المواطن جنسيته، لكنه يرفض الانضواء تحت قيمه وهوّيته.

تاسعاً: في تضاريس التنوّع الثقافي[١١]

إذا كانت موجة اللجوء والهجرة التي اجتاحت أوروبا بوجه خاص والغرب بوجه عام في المدة الأخيرة قد طرحت مسألة التنوّع الثقافي مجدداً وعلى نحو حاد، ارتباطاً مع صعود ظاهرة الإرهاب الدولي واستشراء العنف، فإن زاوية النظر إليها تختلف باختلاف المجتمعات الغربية ذاتها، وتعاطيها مع هجرات سابقة منذ أواسط القرن الماضي، بانتقال أفراد ومجموعات إليها من الدول المستعمَرة

(١١) نشرت في مجلة **أفق** تصدر عن مؤسسة الفكر العربي بتاريخ ٢٠١٦/١٠/٨.

سابقاً، الأمر الذي خلق احتكاكاً وتناقضاً يتراوح بين الاندماج والإقصاء، وبين الشمولية الثقافية السائدة، والخصوصية التي تريد الحفاظ على مكوّناتها وهوّيتها.

لكن الخصوصية والهوّية الفرعية في العديد من الدول الغربية، كانت هي الأخرى محطّ نقاش وجدل طويلين، وشدّ وجذب قبل موجة الهجرة واللجوء، ففي كندا شهدت حركة الدفاع عن اللغة والثقافة الفرنسية في مقاطعة كيبك، نشاطاً هدفه تأكيد سياسة الاعتراف بالتعدّدية الثقافية. وفي الولايات المتحدة نشطت حركات اجتماعية وسياسية مناهضة للتمييز العنصري، بالترافق مع حركة الحقوق المدنية التي قادها القس مارتن لوثر كينغ، والتي اضطرّت واشنطن إلى الاعتراف بها في العام ١٩٦٤. وفي البلدين لا تزال قضية السكان الأصليين قائمة على الرغم من إعلان الأمم المتحدة حول «حقوق الشعوب الأصيلة» الصادر عام ٢٠٠٧ عن الأمم المتحدة، والأمر ذاته بخصوص الأبوريجان في أستراليا، والمورو في نيوزيلاندا والسام في إسكندينافيا.

ومنذ انهيار الكتلة الاشتراكية وانتهاء الحرب الباردة في أواخر الثمانينيات بدأت قضايا الحق في الاختلاف والهوّية والتسامح والمواطنة تظهر على خارطة السياسة الدولية ارتباطاً بحقوق الإنسان، وارتفع رصيد فكرة المساواة في الحقوق، وبين الهوّيات صغيرها وكبيرها، على أساس احترام الخصوصيات، وهكذا بدأت ملامح جديدة داخل المجتمعات الأوروبية والغربية تبرز بحكم وجود مشكلات قائمة مثل: كاتالونيا والباسك في إسبانيا؛ واسكتلندا في بريطانيا؛ والصراع بين الوالونيين والفلمنكيين في بلجيكا؛ ومشكلات التنوّع الثقافي في جنوب فرنسا وإيطاليا وغيرها.

أصبحت الإشكالية بالتدرّج واقعاً يحتاج إلى تسيير التعدّد وإدارة الاختلاف والتنوّع للجماعات الإثنية والثقافية وتقنين الأسس والقواعد الناظمة للعلاقات، بإقرار حق كل جماعة في التعبير الحر وواجب الدولة حماية وتنمية وتطوير هذا الاختلاف والتنوّع، وإذا كان الخلاف قد استمرّ، فإنه حول سبل الإدارة والصيغ القانونية الكفيلة بحلّه سلمياً، من خلال البرلمانات والاستفتاءات وحشد الرأي العام، كما أن النظر إليه وإنْ كان ينطلق من زاوية حقوق الإنسان (الفرد)، ولا سيّما حقه في الكرامة، إلّا أنه يتجسّد في إطار مجموعة ثقافية ذات هوّية، وبالطبع فإن مثل هذا الأمر يحتاج إلى إقرار قاعدة المساواة.

من جرّاء هذا التطور ذهب البعض إلى إبداء تخوّفه بخصوص التعارض بين قيم الليبرالية والتعدّدية الثقافية، باعتبار الأولى تختص بالفرد، في حين أن الثانية تندرج في إطار المجاميع الثقافية، ذلك لأن المجتمعات التي نتحدّث عنها هي مجتمعات متعدّدة الثقافات والهوّيات، مع وجود هوّية جامعة، الأمر الذي يقتضي تأكيد مبادئ المساواة انسجاماً مع العدل.

ويدعو كاتب مثل ويل كيميليكا إلى تغيير بعض عناصر النظرية الليبرالية من موضوع المواطنة، التي تميّز بين الفضاء الخاص والفضاء العام، فالأول يمتاز بالحرّية الكاملة ولا يحق لأحد التدخل فيه والمقصود الفرد، في حين إن الفضاء الثاني يتعلق بالعموم، وهو حقل الممارسة السياسية، والفرد الحر يصبح فيه مواطناً، له موقع قانوني وحقوق وواجبات، ويتمتع بالمساواة مع المواطن

الآخر. وبهذا المعنى لا يوجد تمييز صريح وفاصل بين الفضاء الخاص والفضاء العام في المواطنة، لأن وضع هذا التمايز سيؤدي إلى تهميش المجاميع الثقافية وإنكار التعدّدية وإلغاء التنوّع الديني والإثني واللغوي، تلك التي تستصغرها الثقافة المهيمنة، خصوصاً باتباعها سياسة أحادية، ولا سيّما في مجال التربية والتعليم والثقافة واللغة وغيرها.

الفرد دائماً موجود في سياق ثقافي، ولا يمكن فصله حسب هذا التوجّه عن مواطنة ثقافية تعدّدية معينة، وأي فصل بين الفضاء العام والفضاء الخاص يلحق ضرراً بالمجاميع الثقافية الأخرى غير «السائدة» في الدولة، فالدولة حسب وجهة النظر هذه، مُلكٌ للجميع وليست لفئة أو مجموعة ثقافية معينة، وبالتالي لا ينبغي لها إقصاء أو تهميش أحد من المجاميع الثقافية الأخرى، التي تفترض التعامل معها على أساس المساواة، باللغة والثقافة والتاريخ والهوّية، وقد كان ثمن الإنكار فادحاً ليس في العام الثالث الذي شهد حروباً ونزاعات مسلحة، بل في الغرب أيضاً ومنها أوروبا الشرقية.

فما إن تفكّكت الكتلة الاشتراكية، حتى انقسم الاتحاد السوفياتي السابق إلى ١٥ دولة، وانشطرت يوغسلافيا إلى ست دول، وانشقت تشيكوسلوفاكيا إلى دولتين، وشهدت الجمهوريات المنقسمة، باستثناء تشيكوسلوفاكيا السابقة، حروباً ونزاعات وتوترات لا حدود لها ولا تزال بعضها مستمرة.

ولعلّ عدم الاعتراف بحقوق المجموعات الثقافية سيكون فادحاً، بارتفاع منسوب اللجوء والهجرة وتدفق مئات آلاف جديدة إلى أوروبا والغرب. وهذا سيضع مسألة التعدّدية الثقافية في الميزان على نحو جديد، وخصوصاً في فرنسا التي تواجه مطالب التعدّدية والتنوّع بتصلّب شديد، في حين أنها وجدت بعض الحلول في بلدان أخرى كما في بريطانيا والبلدان الأنكلوساكسونية على أساس الاندماج، والتعامل مع اللاجئين كبشر لهم حقوق وليسوا دخلاء ـ حتى وإن نشطت مجاميع يمينية بالضد من ذلك، ولا سيّما بالتوازن بين ما هو كوني وشامل وبين ما هو وطني وخاص، وبين هوّية عامة وهوّيات فرعية.

الفصل العاشر

مقالات وآراء معنى المواطنة

أولاً: في ثقافة المواطنة[1]

كان موضوع جدل أو صراع الهوّيات في العراق، أحد محاور الندوة الأكاديمية التي التأمت في كندا (واترلو) بمبادرة من المركز الدولي للحاكمية الصالحة (الحوكمة) وبمساعدة من جامعة واترلو وحضرها ١٥ باحثاً وأستاذاً جامعياً ومختصاً في قضايا الشرق الأوسط، بمن فيهم بعض السفراء السابقون.

هناك فارق كبير بين جدل الهويّة وصراعها، فالجدل يعني وجود اختلافات وخصوصيات وتمايزات، يمكن أن تتعايش وتتفاعل مع تأكيد احترام بعضها بعضاً وفي إطار المشترك الإنساني، الذي يمكن أن يشكّل الهويّة الجامعة، مع احترام الهوّيات الفرعية والخاصة، وتأكيد كيانيتها في إطار الهويّة العامة، لا باعتبارها فوقها أو متسيّدة عليها، كما ليس بمقدور الهويّة العامة أن تحتوي الهويّة الخاصة أو الفرعية، لكونها تمثل إطاراً أكبر أو أعلى على النطاق الوطني ليس في العراق وحده، بل ربما في عموم دول المنطقة فهناك نقص فادح في ثقافة المواطنة وعلاقته بالهويّة والدولة.

يستكبر بعض الشوفينيين والمتشبثين بالأغلبيات على أصحاب الهويّات الفرعية والخاصة، التمسك بهوياتهم، بل إنهم يعتبرون أي هوية خارج الهويّة العامة انفصالية أو إضعافاً للهوية الوطنية الجامعة، أو تفكيكاً لصورة الدولة الموحدة. ومن جهة أخرى يبالغ بعض أصحاب الهوّيات الخاصة ـ الفرعية لإعلاء هويتهم فوق الهويّة العامة والمشترك الإنساني، الأمر الذي يؤدي إلى الانعزالية وضيق الأفق، سواءٌ كان قومياً أو دينياً أو مذهبياً أحياناً، وفي المقابل فإن من يرد تذويب الهويات الفرعية، يقد إلى الاستعلائية والشوفينية والتمييزية.

---

(١) عبد الحسين شعبان، في: صحيفة العرب (القطرية)، ٢٠٠٩/٥/٤.

إن ضعف ثقافة المواطنة، ولا سيّما من الناحية القانونية وعدم وجود قوانين ناظمة ترسم العلاقة الصحيحة بين الهويّة العامة والهويّات الفرعية، ناهيكم بالممارسة التمييزية، أدى إلى حدوث اختلالات وتجاوزات على حقوق الإنسان، وهو الذي طبع مسيرة الدولة العراقية منذ تأسيسها وبخاصة في ظل النظام السابق الذي شهد احتدامات كثيرة، ولا سيّما خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية وما بعدها، وخصوصاً بنزع جنسية عشرات الألوف من المواطنين العراقيين وهو الأمر الذي تكرس على نحو شديد ما بعد الاحتلال.

وحسب التقسيمات التي جاء بها الاحتلال، فإنه لا توجد أغلبية في العراق، سواءٌ عربية أو مسلمة أو غيرها، والجميع هم أقليات، العرب والكرد والتركمان والكلدانيون والآشوريون والمسلمون والمسيحيون والإيزيديون والصابئة وغيرهم.

ولعلّ مشكلة من هذا النوع جعلت الأمر أقرب إلى الصراع في إطار الدستور الحالي، ولا سيّما عندما تحدّث من صلاحيات الأقاليم على حساب الدولة الاتحادية، الأمر الذي عوّم اختصاصاتها ومنحها إلى الأقاليم. إن هذه تجربة غير مسبوقة للفدراليات العالمية التي تزيد على ٢٥ فدرالية، بحيث أعطي حق استثمار الثروة الطبيعية (النفط والغاز) في الحقول غير المستخرجة إلى الأقاليم، مثلما منحها صلاحيات فاقت صلاحيات الدولة الاتحادية (الفدرالية) في ما يتعلق بالإشراف على القوات المسلحة وقوى الأمن التابعة لها، رغم أنها من الناحية الشكلية تتبع تشكيلات الدولة الاتحادية، لكنها غير قادرة على تحريكها إلّا بأمر وموافقة سلطات الأقاليم، فضلاً عن بعض الالتباسات في ما يتعلق بالعلاقات الخارجية ـ الدولية وتنظيم العقود والاتفاقيات مع بعض الشركات الأجنبية، وهو ما دفع رئيس الوزراء العراقي نوري المالكي إلى الدعوة إلى تعديل الدستور لإعادة التوازن بين صلاحيات السلطة الاتحادية (المحدودة) وسلطات الأقاليم الواسعة (وغير المحدودة)، وهو ما تعارضه الكتلة الكردية، التي تعتبر المساس بصلاحيات إقليم كردستان مساساً بثوابت الدستور التي لا ينبغي التعرّض لها لأنها ستؤدي إلى الإخلال بالعملية السياسية برمّتها وبالتوافق الوطني.

إن المواطنة في الدولة العصرية لا تعني مجرد حرية التعبير أو إجراء انتخابات، رغم أنها من أساسات النظام الديمقراطي، إلّا أنها لا تعني الديمقراطية، رغم إيجابياتها بغض النظر عن نتائجها وبعض النواقص والثغر في قانون الانتخابات ومسألة المحاصصة وغيرها، لكنها مهمة وضرورة لا غنى عنها، خصوصاً بما له علاقة بسيادة القانون والمساواة التامة بين المواطنين واحترام حقوق الأقليات وتثبيتها دستورياً وعدم التمييز وتأكيد احترام حقوق الإنسان، فذلكم هو السبيل للطريق الديمقراطي.

إن الانتخابات وحرية التعبير التي كانت مؤشرات جديدة لفترة ما بعد النظام السابق، لا تعني الديمقراطية بأي شكل من الإشكال رغم أنها من صلب العملية الديمقراطية ومقدمات أساسية لها

وهي وإنْ شابها كثير من الأخطاء والثغر والنواقص، إلّا أن تصحيح الديمقراطية وتعميق السير في طريقها لن يتحقق بإلغاء نتائجها، بل بالمزيد من الديمقراطية ذاتها.

ورغم التحفظات حول القانون الانتخابي والعملية السياسية والمعاهدة الأمريكية ـ العراقية، إلّا أن نتائج انتخابات المحافظات كانت أفضل حظاً من نتائج الانتخابات النيابية عام ٢٠٠٥. وقد تكون نتائج انتخابات عام ٢٠٠٩ أحسن من سابقتها، وهو ما يدفع الكثير من القوى والتكتلات لإبداء القلق إزاء المستقبل، بإعادة النظر بتحالفاتها وربما بمشروعها السياسي، الأمر الذي يمكن أن يضفي على المسار نحو الديمقراطية بعداً آخر جديداً عابراً للطوائف والإثنيات.

وإذا كان الحديث عن المواطنة لا يستقيم مع وجود الميليشيات ومع المحاصصة الطائفية والإثنية ومع استمرار الإرهاب والعنف، فإن تثبيت أركان الدولة وهيبتها هو مقدمة ضرورية لهوية مشتركة أساسها الوطنية والمواطنة والبعد الإنساني، ولا سيّما في احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية واحترام الخيار الديمقراطي باعتباره خياراً لا عودة عنه ولا رجعة فيه، وهو ما يمكن استكماله وتعميقه بعد إنهاء الاحتلال وإجلاء قواته من العراق حسب وعود الرئيس الأمريكي أوباما.

ثانياً: فلك المواطنة[٢]

في الرباط انطلقت مؤخراً مبادرة عبّرت عن نفسها بأنها تيار اجتماعي لبناء حركة للمواطنة في المنطقة العربية، وجاءت المبادرة من مركز الكواكبي للتحولات الديمقراطية وبدعم من المؤسسة العربية للديمقراطية (الدوحة) وبمشاركة من مركز دراسات حقوق الإنسان والديمقراطية (المغرب) والمعهد العربي لحقوق الإنسان (تونس).

وكان منتدى الفكر العربي (عمان) قد خصص ندوته السنوية في العام ٢٠٠٨ لفكرة المواطنة ودعا إلى تعاون واسع مع مؤسسات المجتمع المدني لخلق تيار عربي يروّج فكرة المواطنة. ولا شكّ في أن ما توصلت إليه ندوة الرباط الحالية هو شيء مهم وربما طموح، خصوصاً وأنها سعت لتأسيس تحالف عريض للدعوة إلى فكرة المواطنة وجمع مليون توقيع وتعزيز نواتات ومرتكزات وطنية وصولاً إلى حركة اجتماعية واسعة على الصعيد العربي، وأصدرت نداءً وبادرت بتوقيعه من جانب المؤسسين.

تكمن دلالات الدعوة في كون مسألة المواطنة تعتبر موضوعاً راهناً وأصبح مطروحاً على بساط البحث، ولا سيّما أن هناك تجاذبات كثيرة حوله داخلياً وخارجياً، بما فيها بعض الجهات التي تريد استثماره سواءٌ لفرض الهيمنة أو لتبرير تجاوزها على حقوق الإنسان.

كما أن المفهوم يثير التباساً نظرياً وعملياً بشأنه، ولا سيّما في مواقف الجماعات والتيارات الفكرية والسياسية والقومية والدينية المختلفة، بل إن هناك نظرات متباعدة بشأنه قطرياً وعربياً

(٢) عبد الحسين شعبان، في: صحيفة العرب (القطرية)، ٢٠٠٩/٤/٦.

وكونياً، فهناك من يدعو لتأكيد المواطنة قطرياً والاكتفاء بذلك، بل والانكفاء عليه، والثاني يريد ويسعى لتوسيعه جزئياً أو كلياً مناطقياً أو جغرافياً أو قومياً أو إسلامياً (دينياً) بالدعوة إلى مواطنة خليجية أو مغاربية أو مواطنة عربية أو مواطنة إسلامية، وقد يبقى الأمر في إطار الطموح إذا ما أخذنا المعوّقات التي تحول دون تحقيقه، سواءٌ كانت هذه العقبات داخلية أم خارجية، إقليمية أم دولية، موضوعية أم ذاتية، لكنها لا تزال تفعل فعلها الكبير في الحؤول دون توسيع دائرة المواطنة التي هي بالأساس مواطنة منقوصة أو مبتورة أو مثلومة في العديد من جوانبها، فما بالك بمواطنة دون تحقيق شروطها الموضوعية.

وإذا كانت الدعوة إلى تأسيس حركة مواطنة مسألة راهنية، فلأنها بدأت تحفر في أساسات الدولة المعاصرة، ولا سيَّما في عالمنا العربي والإسلامي، وبخاصة في مسألة الهويّة، الأمر الذي بحاجة إلى حوار فكري ومعرفي، مسؤول وعميق، بين السلطات الحاكمة والأحزاب والقوى والمؤسسات السياسية من جهة، وبين المجتمع المدني بجمعياته ونقاباته واتحاداته من جهة أخرى.

ولعلّ هذا الحوار وهذه الدعوة ستكون على درجة من الاشتباك بقضية احترام حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية، فالمواطنة التي هي علاقة الفرد بالدولة قانونيا وحقوقياً، من حيث حقوقه وواجباته وجنسيته وهوّيته، تقوم على ركن أساس لا غنى عنه يعتمد على درجة المشاركة في إدارة الشؤون العامة وتولّي المناصب العليا دون تمييز بسبب الدين أو العنصر أو الجنس أو اللغة أو الانحدار الاجتماعي أو الاتجاه السياسي والأيديولوجي، إذْ إنها تعتمد على مبدأ المساواة وتستند إلى الحرية التي من دونها ستكون المواطنة قاصرة وغير مكتملة، مثلما لا تكتمل المواطنة من دون حد أدنى من العدالة الاجتماعية التي تضمن الحق في العمل والتعليم والصحة والتمتع بمنجزات الثقافة والفن.

المواطنة تكتمل بالحق في الحصول على جنسية وعدم نزعها أو حجبها تعسفاً، الأمر الذي يثير إشكالات للعديد من مواطني البلدان العربية الذين هم بلا جنسية لأسباب واهية، وإذا ما اعتمدنا في القوانين الدستورية وفي جميع قوانين الجنسية في الدولة المعاصرة، ولا سيَّما التي تحترم حقوق الإنسان، فإننا سنكون أمام مبدأين أساسيين للحصول على الجنسية: **الأول، على أساس البنوّة**، أي أن يكون من أب أو أم تحمل جنسية البلد المعيّن، وهذه تسمى **رابطة الدم**، ولعل الأغلبية الساحقة من البلدان العربية والإسلامية تقصرها على جنسية الأب، الأمر الذي يعتبر مخالفاً للوائح الدولية لحقوق الإنسان وحقوق المرأة والطفل؛ **الثاني، على أساس الأرض**، وهذه **«رابطة الولادة»**، أي أن يولد على أرض معينة فيحمل جنسيتها، ويمكن لمن يقيم إقامة طويلة حسب قوانين البلدان المختلفة وبشروط تضعها كل دولة، الحصول على جنسية البلد المعني (بالتجنّس).

لكن هذا الأمر لا ينطبق على العديد من مواطني البلدان العربية، فهناك أعداد كبيرة من البدون في الكويت ودول الخليج وهناك فلسطينيون بلا جنسية (لغياب الدولة)، وهناك عدد من الكرد السوريين بلا جنسية ويسمون بالمكتومين، وكان عدد من كرد العراق، ولا سيّما الفيلية بلا جنسية

وقد تم تسفير عشرات الألوف من المواطنين العراقيين إلى إيران بحجة التبعية الإيرانية، وهم حالياً في إيران بلا جنسية، وهناك الآلاف من الأطفال العرب بلا جنسية، إما لأن أمهاتهم تزوجّن من أجانب وانفصلن أو طُلقن لاحقاً أو من مواطنين بلا جنسية، فظلّوا هؤلاء غرباء في وطنهم، في حين أن قوانين الجنسية بفرعيها (الدم والأرض) تنطبق عليهم ويمكن إضافة قوانين التجنّس إلى ذلك، وهم محرومون الحصول على حقوقهم العادلة والمشروعة، الأمر الذي يضع مسألة المواطنة في الصدارة.

لا تتعلّق المسألة هنا بمواقف السلطات الحاكمة فحسب، بل إن بعض التيارات الفكرية والسياسية والدينية ما زالت قاصرة النظر إلى مسألة المواطنة، وتتخذ مواقف سلبية لاعتبارات قومية متعصبة أو دينية متشددة أو مذهبية متطرفة أو لأغراض سياسية ضيقة، ولا شكّ إن هناك نقصاً فادحاً في الفكر العربي بوجه عام في ثقافة المواطنة وموقفاً سلبياً على أقل تقدير، إنْ لم يكن بالضد من مبادئ المساواة، خصوصاً إزاء الأقليات القومية والدينية واللغوية والسلالية. كما أن هناك نقصاً وقصوراً بائنين في الموقف من المرأة والحداثة والتقدم الاجتماعي لدى أوساط واسعة ولدى مختلف التيارات الاجتماعية والسياسية والفكرية. ولعلّ هذا كان موضوع نقاش وأسئلة حارقة مثلما أسماها المفكر التونسي صلاح الدين الجورشي، ولا سيّما في موضوع الحوار والتشدد بين الإسلاميين والعلمانيين، فالعلمانيون لا يريدون الحوار مع الإسلاميين، وهم قوة أساسية في نحو ١٠ بلدان، سواءٌ أكانوا في قمة السلطة أو كانوا قوة مؤثرة في البرلمان والشارع والإعلام والمجتمع المدني، أو أنهم يطرحون الحوار بشروط.

أما الإسلاميون فهم يشعرون أنهم قوة كبرى فلا ينظرون بمحمل الجد إلى العلمانيين أو اليساريين الذين يعتقدون أن نجومهم قد أفَلت، في حين أن عدم الاعتراف بالتعددية والتنوع وحقوق الآخر، ستؤثر في مبادئ المساواة والحرية والمشاركة، الأساس في مواطنة فاعلة ويمكن أن تغتني بالعدل.

كيف يمكن إذاً خلق تيار فكري لإقناع القوى والأحزاب والجماعات السياسية والدينية بمسار المواطنة؟ الأمر يحتاج إلى توسيع دائرة الحوار ليشمل الجميع بهدف تعزيز ثقافة المواطنة، وهي تكاد تشكّل النقص الأكبر في هذا الميدان، وإذا تحوّلت المواطنة إلى فكرة مشتركة وقناعة جماعية، فستتحول من ترف فكري أو رغبة لدى بعض النخب إلى قوة مادية بحيث يصبح من الصعب - بل من المستحيل أحياناً - اقتلاعها أو التجاوز عليها أو إلغاؤها أو حجب بعض شروطها وحقوقها مثل حق الجنسية. إن نشر ثقافة المواطنة سيعني التمسّك بأهداب ثقافة المساواة والحق في المشاركة، وهما ركنان أساسيان يسعى فضاء الحرية لتحقيقهما وصولاً لمواطنة فاعلة تقوم على أساس العدل.

وإذا ما انتشرت ثقافة المواطنة، ولا سيّما بتعزيز دور المجتمع المدني، فيمكن للأخير تقديم مشاريع اللوائح والقوانين للبرلمانات ومراجعة قوانين الجنسية، وكل ما له علاقة بانتهاك حقوق الإنسان، لتأمين مستلزمات مواطنة فاعلة وعضوية، وخصوصاً أن نشر ثقافة المواطنة يحتاج إلى

تربية واعية وطويلة الأمد، ويمكن للمدرسة والجامعة إن تسهم بها، وتخلق المستلزمات لحوار بنّاء وهو ما تقع مسؤوليته على عاتق النخب العربية، التي ينبغي عليها أن تدور في فلك المواطنة قبل أي اعتبار أيديولوجي أو سياسي أو ديني أو مذهبي أو إثني أو أي إطار آخر.

ثالثاً: الطائفة والطائفية: المواطنة والهويّة(٣)

لا أحد يجاهر أو يعترف بأنه «طائفي»، فالجميع يبرئون أنفسهم من تهمة الطائفية، أو يحاولون إلصاقها بالآخرين، أو نسبها إلى سلوك وتصرف فردي أحياناً، أو إيجاد ذرائع ومبررات تاريخية «بادعاء المظلومية» أو «الحق في التسيّد»، أو ادعاء امتلاك ناصية الدين والحفاظ على نقائه إزاء محاولات الغير للنيل منه أو من تعاليمه، الأمر الذي يخوّلهم ادعاء تمثيل الطائفة أو النطق باسمها، مع تأكيدات بملء الفم بنبذ الطائفية أو رميها على الطرف الآخر أو استنكارها، لكن دعاوى تحريم الطائفية وإن اقترن بعضها برغبات صادقة، إلّا أنها تعود وتصطدم بوقائع مريرة وقيود ثقيلة، تكاد تشدّ حتى أصحاب الدعوات المخلصة إلى الخلف، إن لم تتهمهم، أحياناً بالمروق والخروج على التكوينات والاصطفافات المتوارثة.

ولعلّ بعض العلمانيين والحداثيين، انساقوا وراء مبررات أو تسويغات تقضي بانخراطهم في إطار الحشد الضخم للكتل البشرية الهائلة ما قبل الدولة أحياناً، التي تذكّر بعصر المداخن في أوروبا إبان الثورة الصناعية، التي تحرّكها زعامات مستفيدة من بعض الامتيازات أحياناً، بإثارة نزعاتها البدائية إزاء الغير أو الرغبة في الهيمنة، وذلك تحت شعار الواقعية السياسية والاجتماعية، وأحياناً بدعوى التميّز والهويّة، التي غالباً ما تكون على حساب الهويّة الوطنية الجامعة، التي بإمكانها احترام الخصوصيات والهوّيات الفرعية.

ومثل هذا الأمر تفشّى في العراق، وبوجه خاص ما بعد الاحتلال، حيث كرّس مجلس الحكم الانتقالي، الذي شكّله الحاكم المدني الأمريكي بول بريمر صيغة المحاصصة الطائفية والإثنية؛ وربما إلى حدود معينة هو ما كان سائداً في لبنان، ولا سيّما بدستوره بعد الاستقلال العام ١٩٤٣، الذي أوحى بذلك، حيث تكرّس الأمر بعد الحرب الأهلية وبخاصة عقب اتفاق الطائف عام ١٩٩٠، واتخذ بُعداً آخر في السودان، خصوصاً الوضع الخاص في الجنوب وهي بلدان شهدت انتخابات وصراعات مؤخراً ولا تزال على مفترق طرق مهددة بوحدتها الوطنية، وإنْ لم يقتصر الأمر على هذه البلدان الثلاثة وحسب، بل إن اتجاهاً نحو التشظي الطائفي والمذهبي والإثني والتمترس الديني، أصبح جزءاً من خصوصيات المرحلة، وقد تجلّى ذلك بما تعرّض له المسيحيون في العراق وكذلك الإيزيديون والصابئة والفتنة الطائفية، ولا سيّما بعد العام ٢٠٠٦ التي اتخذت بُعداً تطهيرياً وإقصائياً وإجلائياً خطيراً.

---

(٣) عبد الحسين شعبان، في: صحيفة الاقتصادية (السعودية)، ٢٠١٠/٥/٢٨.

كذلك صراع ٧ أيار/مايو ٢٠٠٨ بين حزب الله وحركة أمل من جهة وتيار المستقبل من جهة أخرى، انعكاساً للاصطفافات بين جماعة ٨ آذار وجماعة ١٤ آذار، وذلك على خلفية طائفية وسياسية ازدادت اشتعالاً بعد العدوان الإسرائيلي على لبنان في تموز/يوليو عام ٢٠٠٦. وكذلك اتخذ الأمر بُعداً دولياً بعد انتهاكات دارفور في السودان وقرار القاضي أوكامبو بملاحقة الرئيس السوداني، وما يرتبط ذلك بمسألة الاستفتاء حول الاستقلال لسكان الجنوب. وإذا كان الانخراط جزءاً من تبرير الواقعية وعدم العزلة، فهناك من استطاب بعض الامتيازات التي حصل عليها باسم الطائفة أو بزعم تمثيلها، أو التنظير لكيانيتها تحت أسماء مختلفة، سواءٌ كانت أقاليم أو فدراليات أو كانتونات لا فرق في ذلك، فأمراء الطوائف باستطاعتهم إيجاد الكثير من الذرائع والمبررات لإدامة هيمنتهم.

وبودي أن أشير إلى أن الطائفية تختلف اختلافاً جذرياً عن الطائفة، ذلك أن الأخيرة هي تكوين تاريخي وامتداد اجتماعي وإرث طقوسي تواصل عبر اجتهادات فقهية ومواقف نظرية وعملية، اختلط فيها ما هو صحيح ومنفتح، بما هو خاطئ وانعزالي أحياناً، لكنها تكوين أصيل وموجود وتطور طبيعي، وليس أمراً ملفقاً أو مصنوعاً، في حين أن الطائفية، هي توجّه سياسي يسعى للحصول على امتيازات أو مكافآت باسم الطائفة أو ادعاء تمثيلها أو إثبات تمايزات عن الطوائف الأخرى، حتى وإنْ كان بعضها فقهياً أو شكلياً، وأحياناً مفتعلاً وإغراضياً بهدف الحصول على المكاسب.

وإنْ أدى مثل هذا السلوك إلى التباعد والافتراق والاحتراب، ناهيك بزرع الأوهام حول «الآخر»، بصورة العدو أو الخصم، وبالتالي خلق حالة من الكراهية والعداء، في رغبة للإقصاء والإلغاء، بعد التهميش والعزل، مروراً بالتحريم والتأثيم، وإنْ تطلب الأمر التجريم أيضاً، فتراه لا يتورّع عن التوّغل حيث تتحقق المصالح الذاتية الأنانية الضيقة، وإن تعارضت مع مصلحة الوطن والأمة.

والغريب في القضية أن بعض هؤلاء المنخرطين في البغضاء الطائفية أو إشعال نار الحقد والكراهية لا علاقة لهم بالدين، فهم غير متدينين فكيف يتعصّبون للطائفة، إنْ كانوا غير متدينين أو حتى غير مؤمنين أصلاً، وهو ما أطلق عليهم عالم الاجتماع العراقي علي الوردي أنهم «**طائفيون بلا دين**»، وبذلك تكون الطائفية عامل تفتيت وانقسام للمجتمع وواحداً من أمراضه الاجتماعية الخطيرة، إذا ما استشرت.

عانت بلادنا العربية هذه الظاهرة الطائفية الانقسامية، بسبب ضعف الثقافة الإسلامية من جهة وشيوع الكثير من الأوهام والترّهات إزاء الطوائف الأخرى، ولا سيّما بالتعصب والتطرف والغلوّ، ويعود ذلك أيضاً إلى الموروث التاريخي، والقراءة المغلوطة للتراث الإسلامي بفرقه وفقهه وجماعاته المجتهدة، بل إن هناك حقول ألغام تاريخية يمكن أن تنفجر في أي لحظة إذا ما تم الاقتراب منها؛ فبعض مفاصل التاريخ بما فيها تاريخ الخلفاء الراشدين الأربعة وما بعدهم، يظل مسألة احتكاك مستمرة يريد البعض تغذية نيرانها باستمرار.

وينسى هؤلاء أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (الفاروق) كان يردد: لولا علي لهلك عمر، ولا سيَّما استشاراته في كثير من القضايا القضائية وما يتعلق بالحُكم والسياسة ودلالاتهما وأبعادهما في ظرف ملموس. ولعل تأييد الإمام علي للخليفة عمر لم يكن بمعزل عن شعوره بالقربى الفكرية، ولا سيَّما في الموقف من العدالة وتجلياتها على صعيد الدولة الإسلامية الناشئة والمجتمع الجديد، ووفقاً لكتاب الله (القرآن الكريم) وسنّة رسوله.

كما أن ضعف الثقافة المدنية الحقوقية، ولا سيَّما ثقافة الاختلاف وحق الرأي والرأي الآخر، وعدم قبول التعددية والتنوّع، أسهم في تكريس الطائفية السياسية.

لقد نشأت المذاهب الفقهية الإسلامية متقاربة، وانتقلت بعض الأحكام من هذا المذهب إلى ذاك، تبعاً للظروف من جهة، ومن جهة أخرى للتأثيرات التي قد تقع عليها، فقد كان الفقيه والعالم الكبير أبو حنيفة النعمان تلميذاً نجيباً للفقيه الضليع الإمام جعفر الصادق، وهما قطبان لمذهبين أساسيين في العالم الإسلامي، المذهب الحنفي (السني) والمذهب الجعفري (الشيعي الإثني عشري) حيث يشكل الأول أغلبية ساحقة، في حين يشكل الثاني أقلية متميزة، ولا سيَّما في بعض البلدان التي يكون فيها أكثرية، أما المذهبان الشافعي والمالكي فلهما حضور في شمال أفريقيا وبلدان أخرى، في حين أن المذهب الحنبلي هو خامس هذه المذاهب الأساسية.

وإذا كان الاصطفاف عقلياً واجتهادياً، فإن العلاقة التي ينبغي أن تسود بين المذاهب والطوائف ينبغي أن تكون هي الأخرى عقلية وسلمية وعلى أساس المشترك الإنساني والوطني والعروبي والإسلامي، وليس وفقاً لمصالح سياسية أنانية ضيقة، تريد دفع الأمور باتجاه الافتراق الذي لا عودة فيه ولا إمكان لإعادة لحمته. ولعل بعض أمراء الطوائف سيكونون المستفيدين من هذا الانقسام والتناحر، طالما يؤمِّن لهم زعاماتهم وامتيازاتهم، وحتى تفاهماتهم مع أمراء الطوائف في الأطراف الأخرى.

بين الطائفية والمواطنة فرق كبير وشاسع، والمواطنة ليست طائفية حتى وإن انتمى المواطن إلى طائفة، إلّا أن الأساس الذي يربطه بالمواطن الآخر هو الوطن والمواطنة والحقوق المتساوية، المتكافئة، والمشترك الإنساني في إطار سيادة القانون. وإذا ما أقرّ الجميع ذلك وفق دستور ينظم علاقة المواطن بالدولة، فالأمر يقتضي أن تكون هي المرجعية وليس غيرها، وهو ما يتطلب التصدي لمرتكبي الطائفية، طبقاً لقانون يحظرها ويعاقب من يدعو أو يروّج أو يتستر عليها، أو يتهاون في مكافحتها أو يخفي معلومات عنها بهدف تعزيز المواطنة وتعميق أواصر اللحمة الوطنية والوحدة الكيانية للمجتمع والدولة.

وإذا ما اقترنت الطائفية والتمذهب بأفعال وأنشطة من شأنها أن تؤدي إلى انقسام في المجتمع ونشر الفوضى والاضطراب، واستخدام العنف والقوة والتمرد، وقد تقود إلى حرب أهلية، فإن ذلك يرتقي إلى مصافّ جرائم أمن الدولة الكبرى، بما فيها جرائم الإرهاب، وقد تصل إلى جرائم الخيانة العظمى إذا ما ترافقت مع تحريضات لجهات خارجية وفقاً لأجندات أجنبية، خصوصاً في ظل

استفزاز المشاعر الخاصة، ودفعها باتجاه عدواني ضد الآخر، الأمر الذي قد يصل إلى ما لا يُحمد عقباه!

وإذا كان الانتساب إلى الطائفة أمراً طبيعياً، مثل الانتساب إلى الدين، وهي فرع منه، أو الانتساب إلى الوطن، أو الأمة، ولا سيَّما أن الإنسان غير مخيّر فيها، فقد يولد الإنسان مسلماً أو مسيحياً، أو عربياً أو غير عربي، ومن منطقة معينة ومن طائفة معينة حسب الآباء والأجداد، في لبنان أو المغرب أو الصومال أو السعودية أو العراق، ولم يسأله أحد عن رغبته. وربما لا يجوز له تغيير ذلك لو أراد بحكم قيود وضوابط قد تؤدي إلى هلاكه، ولا سيَّما في ظل النزعات المتطرفة والمتعصبة السائدة، لكن التمترس وراء طائفته ومذهبه ضد الآخر، وبهدف الحصول على امتيازات، فهذا شيء آخر، خصوصاً إذا كان على حساب المواطنة والمساواة، بما يؤدي إلى التمييز لأسباب طائفية، الأمر الذي يلحق ضرراً بحقوق الطائفة ذاتها وأفرادها مثلما يلحق ضرراً بحقوق الطوائف الأخرى، وبالوطن والأمة ككل، جماعات وأفراداً وبقضية حقوق الإنسان ككل.

ولتعزيز قيم المساواة والمواطنة وتطويق الطائفية سياسياً واجتماعياً بعد تحريمها قانونياً، ينبغي حظر العمل والنشاط السياسي، وتحت أي واجهات حزبية أو اجتماعية أو مهنية أو نقابية أو ما شابه ذلك، إذا كانت تسعى لنشر الطائفية أو المذهبية (التمييز الطائفي أو المذهبي)، بصورة علنية أو مستترة، خصوصاً بحصر الانتساب إلى ذلك الحزب أو المنظمة أو الجمعية أو تلك، بفئة معينة، بادعاء تمثيلها أو النطق باسمها أو التعبير عنها.

كما لا بدّ من منع استغلال المناسبات الدينية للترويج للطائفية أو المذهبية، بغية إثارة النعرات والعنعنات بين الطوائف وإضعاف مبادئ الوحدة الوطنية والهوية الجامعة المانعة، التي أساسها الوطن والإنسان، ويقتضي ذلك أيضاً منع استخدام الطقوس والشعائر والرموز الدينية بما يسيء إلى الطوائف الأخرى، خصوصاً من خلال الإعلام المكتوب والمسموع والمرئي والإلكتروني، الأمر الذي يتطلب على نحو مُلح إبعاد الجيش والمؤسسات الأمنية ومرافق الدولة العامة عن أي انحيازات أو تخندقات طائفية بوجه خاص وسياسية بوجه عام.

وإذا أردنا وضع اليد على الجرح فلا بدّ من حظر استخدام الفتاوى الدينية لأغراض سياسية، ولا سيَّما انخراط رجال الدين فيها، خصوصاً إذا كانت تتعلق بالشأن العام السياسي، وهذا الأمر ينطبق أيضاً على الجامعات والمراكز المهنية والاجتماعية والدينية والأندية الرياضية والأدبية والثقافية، التي ينبغي أن تكون بعيدة من أي اصطفافات طائفية أو مذهبية.

وإذا كان الهدف من إجراء انتخابات هو اختيار المحكومين للحاكم وحقهم في استبداله، فإن معيار الاختيار ينبغي أن يكون الكفاءة والإخلاص والمصلحة العامة، وليس الانتماء الطائفي أو المصالح الفئوية الضيقة، لأن ذلك سيؤدي إلى تعطيل التنمية ويضع الكوابح أمام تطور الدولة والمجتمع، ويبدد طاقات وكفاءات بسبب التمييز المذهبي والولاء الطائفي، وهو ما ينبغي أن

يؤخذ في الحسبان في قوانين الانتخابات والتمثيل البرلماني وغيره، بما يعزز روح المواطنة والهوية الجامعة.

إن بناء دولة مدنية دستورية عصرية واحترام حقوق المواطنة كاملة، يقتضي وضع حدّ للطائفية السياسية تمهيداً لتحريمها ومعاقبة القائمين عليها أو الداعين لها أو المتسترين عليها، وهي الطريق الأمثل للوحدة الوطنية والهويّة الجامعة ـ المانعة وحسب زياد الرحباني «يا زمان الطائفية.. خلّي إيدك على الهويّة»!

رابعاً: المواطن والمواطنة وشروط التوازن المجتمعي[٤]

تقوم الدولة العصرية على مبدأين أساسيين هما **المواطنة والمساواة**، ولا يمكن الحديث عن مواطنة من دون الحديث عن المواطن أو الشخص الطبيعي المجرد، الأمر الذي يدفع إلى الحديث عن المجتمع المدني والبنية الاجتماعية المتطورة قياساً بالبنية التقليدية. وتختلف الأولى عن الثانية، في كون المجتمع المدني يقوم على أساس منظمات مدنية طوعية يكون الانتساب إليها وفقاً لاختيارات حرة واعية وهي منظمات غير حكومية وغير إرثية، أي أن العضوية فيها لا تتوارث عن العائلة أو العشيرة أو الطائفة أو الدين أو غير ذلك، وهي منظمات غير ربحية وهو ما يميّزها من القطاع الخاص، فضلاً عن أنها منظمات حداثية وديمقراطية، أي تمارس الديمقراطية في جميع أعمالها وعلاقاتها الداخلية، بين هيئاتها وأفرادها وبينها وبين محيطها الخارجي.

كما يفترض فيها قبول التعددية والاختلاف والتنوع في حين أن البنية التقليدية، يمكن أن تشكل مجتمعاً أهلياً عشائرياً وراثياً أو دينياً أو طائفياً أو جهوياً، ينتمي إليه الفرد بصورة تلقائية وليست طوعية اختيارية.

وإذا كانت الدولة العصرية قد استقرّت وأصبحت كياناً قائماً ومعترفاً به لا يمكن إلغاؤه، لأنه «معطى تاريخي» يقوم بوظيفتين أساسيتين هما: حفظ وصيانة أرواح وممتلكات المواطنين، وضبط النظام والأمن العام، فإن هذه الدولة لا يمكنها أن تستقيم من دون وجود مجتمع مدني حر ومستقل وفاعل يسهم في الرصد والمراقبة والشراكة، وخصوصاً أن وظيفتها اتسعت وتشعبت مدنياً وسياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً، وفيما بعد تفرّعت عنها ما يمكن أن يطلق عليه **«دولة الحماية»** أو **«دولة الرعاية»** أو**«دولة الرفاه»** بتشعب وتنوّع وتوسع مهمات وواجبات ووظائف الدولة، تلك التي يمكن تطويرها من خلال الدور الذي يقوم به المجتمع المدني لتعديل التوازن الاجتماعي مع الدولة، عبر الضغوط المتواصلة وتوازن القوى للجماعات والفئات الاجتماعية، التي يمكن أن تسهم في تأمين احترام حقوق الإنسان وحرياته المتطورة والمتوالدة.

---

(٤) ضمّت هذه المقالة إلى هذا الكتاب، وهي تُنشر لعلاقتها مع مضمونه وتوجهه.

وقد تمكّنت الدولة العصرية من تحقيق عدد من المنجزات السياسية (التعايش والصراع السلمي بين الطبقات والفئات والمراتب الاجتماعية، ولا سيَّما في ظل اتخاذ الصراع الطبقي أوجهاً جديدة) والاجتماعية والاقتصادية (اكتساب الصراع بُعداً تنافسياً بين الفئات والتيارات الاجتماعية، ولا سيَّما من خلال الخدمات والضمانات والبرامج والاقتصادية وارتفاع مستوى الأجور وتحسين شروط العمل واستثمار أوقات الفراغ والراحة) والثقافية (بالاستفادة من منجزات الثقافة والفن والأدب والعمران والجمال وغيرها).

وقد خفّت حدة النزاعات القومية والإثنية والدينية في الدول المتقدمة، وأصبحت المواطنة قيمة عليا، تقوم عليها القاعدة الدستورية للدولة وهي العنصر الناظم للكيان الاجتماعي، وهو ما تفتقر إليه الدول النامية ومنها في عالمنا العربي والإسلامي، ولا سيَّما أن بنيتها الدستورية والقانونية، فضلاً عن أساسها الاجتماعي ضعيف، وكذلك ضعف تأثير المجتمع المدني.

إن البنية السياسية العربية لا تزال محكومة بقواعد أخرى بعضها ما زال بعيداً من التطور الدولي سواءٌ على الصعيد الدستوري والقانوني، أو على الصعيد السياسي والمدني، أو على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي، فضلاً عن قصور نظرته إلى المشترك الإنساني، بحيث يعتبر البعض هذا التطور مجرد بدعة وضلال يستهدف الأمة ودينها وقيمها وتراثها.

وإذا كان الناظم الدولي ذو الأبعاد الإنسانية يقوم على مبادئ المشاركة بإجراء انتخابات حرّة ودورية، سواءٌ على مستوى الحكومة أو البرلمان، فإن الكثير من البلدان العربية لا تزال مستغرقة بمقاربات أخرى؛ وحتى لو أجرت انتخابات فإنها ستكون شكلية في الكثير من الأحيان أو أن الدولة تتدخل في التأثير على نتائجها، خصوصاً في الدول الشمولية أو التسلطية أو المنغلقة، أو توظّفها على شكل سلطوي لامتصاص النقمة وللتساوق مع التطور الدولي، والظهور بمظهر المستجيب للضغوط الدولية.

والأكثر من ذلك فإن العديد من الأقطار العربية لا تزال لا تعترف بإنشاء أحزاب سياسية أو جمعيات مدنية، ويوجد نقص كبير في حرية التعبير والحق في الاعتقاد، ناهيكم بالحق في المشاركة. كما أن هناك نقصاً فادحاً في الثقافة الديمقراطية والحقوقية بوجه عام. ولعل هذه كلها كانت حاضرة في اجتماع خبراء في اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا التابعة للأمم المتحدة (الإسكوا) الذي انعقد في بيروت، الأمر الذي تم بحثه في إطار تأثيرات الثورة العلمية ـ التقنية وانتشار الفضائيات والإنترنت ووسائل الاتصال الحديثة، العابرة للقارات والحدود والحواجز الأيديولوجية والدينية، وذلك بارتباط هذه المناقشة على نحو عميق بتطور فكرة المجتمع المدني ودوره في عملية التنمية المستدامة.

وإذا كان مصطلح المجتمع المدني حديثاً، حيث دخل حيّز الاستخدام الدولي بعد تأسيس الأمم المتحدة عام ١٩٤٥، رغم وجوده على صعيد الفكر الفلسفي منذ القرن السابع عشر، فإن استخداماته عربياً لم تتم سوى قبل ثلاثة عقود ونيّف من الزمان، وقد حدث الأمر في المغرب

العربي أولاً وبعده انتقل إلى المشرق، ولا يزال الأمر بحاجة إلى تبيئة وتوطين، بالارتباط مع التطور السياسي والاجتماعي والاقتصادي والقانوني.

لقد برز الحديث عن المجتمع المدني في أوروبا بعد انقضاء نظام الإقطاع وقيام الدولة القومية لاحقاً وحلول دور الصناعة، عبر مجتمع منتج وعلاقات متحررة من الطابع الشخصاني ـ العاطفي. وبهذا المفهوم فالمجتمع المدني هو مجتمع الإنسان، الفرد، وهو الذي يشكل قاعدة جديدة لفكرة المواطنة المتساوية والكاملة، التي بُنيت عليها قاعدة التطور الديمقراطي، في ما يتعلق بفصل السلطات واستقلال القضاء والاعتراف بالآخر والإقرار بالتعددية والتنوع، في إطار مبادئ المساواة.

وقد تطور هذا المفهوم على يد الفيلسوف الألماني هيغل في دائرة المجتمع الاقتصادي الاجتماعي الذي تقابله الدولة، التي يعتبرها هيغل هي الأساس، في حين اعتبر ماركس أن كل شيء ينطلق من المجتمع ومن علاقات الإنتاج. وجاء غرامشي ليضع فكرة المجتمع المدني في إطار تنظيري جديد، باعتباره رديفاً للدولة وفضاءً للتنافس الأيديولوجي، وهو حالة وسيطة بين الدولة والمواطن، وهو ما دفعه إلى الحديث عن نظرية الكتلة التاريخية مقابل فكرة الصراع الطبقي، الماركسية التقليدية.

ما زالت مجتمعاتنا العربية أمام تحديات كبرى في ما يتعلق بالمجتمع المدني، فإما أن تتغول الدولة على المجتمع، وبالتالي سيكون المجتمع المدني ضعيفاً أو تابعاً للدولة، ولا سيَّما الدولة التسلطية أو التوتاليتارية (الشمولية) وهي الحالة الأشمل والأعم أو يكون «المجتمع المدني» بما يتداخل أحياناً مع المجتمع الأهلي التقليدي قوياً بحيث تكون الدولة أمامه ضعيفة وهي حالة خاصة، وهكذا يمكن أن تتشظّى وتتمذهب أو تنقسم إلى كيانات اجتماعية، تقليدية وغير تقليدية، في حين أن المطلوب هو مجتمع مدني ناشط وفاعل ودولة قوية وقادرة على حماية المواطن من خلال مواطنة كاملة وتامة وتمتع بالحقوق ومساواة بين الجميع وأمام القانون، دون تمييز بسبب العنصر أو الدين أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الانحدار الاجتماعي أو لأي سبب آخر.

ولعل هذا المفهوم الطموح هو ما كان محل مناقشة ليومين وست جلسات عمل لخبراء من مختلف الأقطار العربية في ورشة عمل الإسكوا، خصوصاً بتقديم اقتراحات لتطوير دور المجتمع المدني في التنمية وفي تعزيز علاقته بالحكومة كشريك فاعل ومكمّل بما فيه اتخاذ وصنع القرار، وتقديم المقترحات والمعالجات بحيث يصبح قوة اشتراك واقتراح وليس قوة احتجاج واعتراض فحسب، وهو ما يتطلب منه أن يضع مسافة بينه وبين الصراع الأيديولوجي الدائر في مجتمعاتنا ويتعامل على أساس موضوعي مستقل، بحيث يضع مسافة واضحة ومحددة بينه وبين المعارضات السياسية وبينه وبين الحكومات، حتى وإن اتفق مع المعارضة السياسية في بعض الأهداف، فإن وسائله ستكون مختلفة معها، الأمر الذي لا ينبغي أن يغيب عنه مطلقاً، فهو لا يسعى للوصول إلى السلطة ولا يؤمن بالعنف أو بوجود ميليشيات، بل يعمل في إطار قانوني وسلمي تدرّجي وتراكمي يستهدف تحسين شروط التوازن داخل المجتمع.

خامساً: الطائفية وتشكيلات ما قبل الدولة[5]

ما السبيل للخروج من الشرنقة التي لفّت المشهد السياسي العراقي طوال السنوات الماضية، ولا سيّما وقد أنذرت بانهيار العملية السياسية بعد تعطّل تشكيل الحكومة لأكثر من ثمانية أشهر؟ فعلى الرغم من إطفاء بعض النيران، فإن الكثير منها لا يزال تحت الرماد، وخصوصاً في ما يتعلق بموضوع التقاسم الوظيفي أو ما سميَّ «الشراكة» كتعبير ملطّف عن المحاصصة، ولا سيّما إذا اتّسمت ببعد طائفي، فصيغة بول بريمر لا تزال قائمة حتى الآن، ولعلها قد تصبح عرفاً مستمراً إذا ما دلّ عليه تواتر الاستعمال وعنصر التكرار وموافقة الأطراف المعنيّة، ولعل التجربة اللبنانية خير دليل على ذلك. ولم تخرج المعادلة في العراق حتى الآن عن رئيس وزراء شيعي له الصلاحيات الكبرى، ورئيس جمهورية كردي، ومع أن منصبه بروتوكولي، لكن التشبث به يصبح مسألة نفسية، أما رئيس البرلمان فإنه من حصّة ما يُسمى السنّة الذين يقبلون به على مضض.

ومع استحداث منصب جديد، هو المجلس الوطني للسياسات الاستراتيجية وتخصيصه لأحد قيادات القوائم الفائزة، فهو ليس سوى ترضية ولا أساس له في الدستور ومهماته لا تزال غامضة وعائمة، ولا يمكن أن يكون فوق المؤسسات الدستورية القائمة، وعلى الرغم من وجود سلطة ثالثة هي السلطة القضائية، فيبدو أنَّ لا أحد يهتم بها، حتّى وإنْ نادى البعض إلى منع تسييسها، لكنها ظلّت بعيدة من دائرة الصراع المباشر، وهي تعكس النظرة القاصرة إلى دور القضاء. ولعَل لفت النظر إلى ذلك لا يستهدف التقاسم الوظيفي في هذه السلطة الثالثة المهمة، بقدر ما يهدف إلى إبعاد هذا الحقل عن حمّى المحاصصة والسعي لتعزيز استقلاله ونزاهته، ليقوم بدوره المحايد.

إذاً لا يزال المشهد السياسي يعاني الاصطفاف والاستقطاب الطائفي والمذهبي، على الرغم من انخفاض منسوب الطائفية مجتمعياً، لكن تأثيراتها الخطيرة لا تزال قائمة، خصوصاً كلما لاح توزيع المناصب والاستحقاقات الوزارية والوظائف الحكومية العليا. وعلى الرغم من إصرار الجميع على أن قوائمهم تتجاوز الانقسام الطائفي، وأن الطائفية لم تعد جاذبة مثلما كانت بُعيد الاحتلال، بل إن بعضهم يؤكد أنها من نتاجه، نافياً عن الدولة والمجتمع تأثّرهما بالطائفية أو امتثالهما حكمَها، لكن معالجة من هذا النوع، سواءٌ أكانت تأييداً أو تنديداً، في الماضي والحاضر، تُجانب الحقيقة في الكثير من الأحيان، ولا سيّما بإعادة قراءة التاريخ قراءة متبصّرة، من دون انحياز أو تسطيح للأمور، فالإشكالية والمشكلة لم تظهر فجأة ومن دون مقدمات أو سابق إنذارات أو حتى من دون احترابات قديمة.

وإذا اقتصر حديثنا على التاريخ المعاصر للدولة العراقية الحديثة التي تأسست في ٢٣ آب/ أغسطس ١٩٢١، فالمشكلة تتعلق بما ورثته من انقسامات من الدولة العثمانية، حيث كان العراق مسرحاً لحروب ونزاعات مسلحة، بين الإمبراطورية الفارسية، ولا سيّما أيام الصفويين، وبين دولة

(٥) عبد الحسين شعبان، في: صحيفة الخليج، ١/١٢/٢٠١٠.

الخلافة العثمانية، الأمر الذي انعكس على الساحة العراقية احتراباً واقتتالاً واستقطاباً، وخصوصاً على الفرق والمذاهب بمساعدة الطرف الفارسي الصفوي حيناً، وبدعم من الطرف العثماني ـ التركي حيناً آخر. وكان كل منهما عندما تستقيم له الأمور ينكّل بالآخر ويمارس العنف ضده ويتجاوز على مقدساته وطقوسه.

وعندما فشل المحتلون البريطانيون في حكم العراق مباشرة، وأعلن مجلس عصبة الأمم الانتداب على العراق سعوا إلى زرع بذرة الطائفية قانونياً، في مواجهة الوحدة الوطنية العراقية، ولا سيّما بعد اندلاع ثورة العشرين في حزيران/يونيو ١٩٢٠، حيث شهد العراق التحاماً وطنياً ودينياً وعشائرياً متجاوزاً المشروع الطائفي، بالإجماع على حق العراق في الاستقلال وفي حكم نفسه بنفسه وتقرير مصيره، وإجلاء القوات البريطانية عن أراضيه، وهو ما دفع البريطانيين للتفكير باستخدام سلاح «فرق تسد» فلجأوا إلى سنّ قانون طائفي للجنسية هو القانون رقم ٤٢ لعام ١٩٢٤، وكان ذلك قبل صدور دستور العراق «القانون الأساسي» الذي صدر في العام ١٩٢٥.

وقد ميّز هذا القانون بين العراقيين في اكتساب الجنسية، واعتمدت شهادة الجنسية درجتين لمنح الجنسية وهي (أ) لمن كان من رعايا الدولة العثمانية فيصبح عراقياً بالتأسيس، حتى وإن لم يكن عربياً، أي سواء أكان تركياً أو ألبانياً أو كردياً أو غيره، و(ب) إذا كان من تبعية أخرى مثل «الإيرانية» فهو يكتسب الجنسية العراقية حتى وإن كان عربياً أصيلاً، فهو لا يُعتبر عراقياً، بل يكتسب الجنسية العراقية من الفئة (ب) على الرغم من كونه مولوداً في العراق، وكذلك أبوه وجدّه أحياناً، حتى لو كان قبل ولادة الدولة العراقية.

لقد جاءت نتائج هذا التمييز لاحقاً ببعض الممارسات في العهد الملكي، ولا سيّما إزاء بعض الوظائف العامة والعليا وإن كان على نحو محدود وغير ملحوظ، لكن تأثيراته السلبية جاءت لاحقاً بصدور القانون الرقم ٤٣ لسنة ١٩٦٣، الذي استند إلى القانون الأول ووضع شروطاً مشددة للحصول على الجنسية، وترافق ذلك مع حملات تهجير أولى عام ١٩٦٣، وعمليات تهجير أكبر عامَي ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦، ثم حملة واسعة شملت نحو سبعين ألفاً بين عامَي ١٩٦٩ ـ ١٩٧١، وتواصلت الحملة الكبيرة عام ١٩٧٥ لتشمل أعداداً كبيرة من الأكراد الفيلية بعد وصول اتفاقية ١١ آذار/مارس للحكم الذاتي عام ١٩٧٠؛ بين الحكومة العراقية والحركة الكردية إلى طريق مسدود، ولكن حملة التطهير الجماعي ونزع الجنسية كانت في ذروتها عام ١٩٨٠، أو عشية الحرب العرقية ـ الإيرانية، حيث صدر القرار الرقم ٦٦٦ بتاريخ ٧ أيار/مايو ١٩٨٠ عن مجلس قيادة الثورة القاضي بإسقاط الجنسية عن الذين يعتبرون من «أصول إيرانية» أو بسبب عدم موالاتهم الحزب والثورة وقد تمّ إلغاء هذا القرار عام ٢٠٠٣.

تركت تلك الإجراءات التعسفية، بما فيها نزع ملكية المهجرّين، ردود فعل طائفية تمّ توظيفها من جانب إيران سواءٌ في الحرب أم في السلم، كما تمّ استثمارها سياسياً من جانب الأحزاب والقوى الشيعية، وانعكست تلك الإجراءات على الحساسيات الطائفية مجتمعياً، إضافة إلى مرافق الدولة،

الأمر الذي جرى استغلاله على أحسن وجه ما بعد الاحتلال، وخصوصاً بتشجيع من بول بريمر، مثلما يذكر في كتابه: **عام قضيته في العراق**؛ وكانت معاهد ومراكز أبحاث ودراسات غربية تعمل على تكريس مفهوم الانقسام الطائفي في العراق منذ نحو ثلاثة عقود من الزمان.

إن الواقع الجديد الذي نشأ في العقود الثلاثة الماضية، ولا سيّما بعد الاحتلال جعل العراق في مواجهة أشكال مختلفة من الطائفية السياسية، تارة باسم البحث عن الهوية، وأخرى بحجة رفع المظلومية والحيْف، وثالثة باسم الأغلبية، ورابعة بقراءة «خاصة» للتاريخ، وخامسة بالسعي لإحياء الماضي، وهكذا دخل أمراء الطوائف في صراع محموم، لم ينفع معه وجود دستور يقرّ مبادئ المواطنة واحترام الحقوق والحريات، وإن احتوى على ألغام لا مجال لذكرها في هذا المقال يمكن أن تنفجر في أي لحظة.

وإذا كانت الهويات الفرعية تغتني وتتطور بالتفاعل والتواصل الإنساني مع الهويات الأخرى، سواءٌ الهوية الوطنية العامة أو الهويّات الفرعية الأخرى، فإن الأساس في التعايش والمشترك الإنساني هو المواطنة التي تتطلب مواطنين أحراراً، بحيث تكون مواطنتهم عابرة للطوائف والإثنيات والأديان والعشائر والجهويات، وفي إطار وحدة كيانية متعددة وموحدة في الآن، وهو أمرٌ ظلّ غائباً.

لا نتصوّر وجود حل سحري سريع للمشكلة الطائفية، سواءٌ بإسقاط الرغبات، أو التبشير بالتمنيات، فالأمر يحتاجٍ إلى عناء وبناء دستوري وقانوني ومجتمعي، ولا سيَّما رفع درجة الوعي والثقافة الحقوقية، فضلاً عن علاقات متساوية ومتكافئة، تؤسس لمواطنة حرة.

ولعَل الخطوة الأولى والأساسية تبدأ بإصدار قانون (سنّ تشريع) لتحريم الطائفية وتعزيز المواطنة، ولا سيّما بتأكيد اعتبار الطائفية خطر على المجتمع والدولة في آن. وهي جريمة كبرى تستحق أقسى العقوبات إذا ما اقترنت بالعنف واستخدام القوة. وسيكون وجود مثل هذا القانون مدخلاً لمنع استخدام المنابر الحكومية وغير الحكومية، السياسية والدينية والإعلامية والبرلمانية والاجتماعية والتعليمية والثقافية والرياضية لإثارة نعرات الكراهية والاستعلاء بتضخيم الذات، أو باستصغار شأن الآخرين والتمييز ضدهم أو تهميشهم أو إقصائهم.

إن وجود قانون يحرّم الطائفية ويعزز المواطنة سيكون ضداً نوعياً لا غنى عنه لمواجهة نزعات التمذهب والتمييز والتسيّد وادعاء الأفضليات والتشبث بتقسيمات ما قبل الدولة.

سادساً: المواطنة الإلكترونية[٦]

في إطار الحديث عن المواطنة، والمواطنة الكاملة والتامة والمواطنة العضوية والمواطنة الفاعلة، والمواطنة الحيوية علّق محسن مرزوق المدير التنفيذي لمركز الكواكبي للتحولات الديمقراطية:

(٦) عبد الحسن شعبان، في: صحيفة العرب (القطرية)، ٢٠٠٨/٨/٤.

أليس جديراً بنا أن نتحدث عن المواطنة الإلكترونية؟ ولم يكن ذلك بمعزل عن نقاشات محتدمة حول مفهوم المواطنة ومكوناتها ودلالاتها وأبعادها ولا سيَّما في الوطن العربي.

وكان **مركز الكواكبي والمعهد العربي لحقوق الإنسان** قد نظّما ندوة مهمة **في تونس** (الحمامات، ٢٥ ـ ٢٧ تموز/يوليو ٢٠٠٨) حول حركة المواطنة، ودار نقاش حيوي بخصوص أهمية كيانية مؤسسية لحركة المواطنة تطلق حملة فكرية وثقافية تستهدف تعزيز الوعي بحقوق المواطنة ومخاطبة الحكومات والبرلمانات والأحزاب السياسية والتيارات الدينية والنقابات والاتحادات ومؤسسات المجتمع المدني، بما فيها منظمات حقوق الإنسان للسعي من أجل تأمين الاحترام الكامل لحقوق المواطنة في ظل علاقة تعاقدية بين الفرد والدولة قوامها نظام ديمقراطي وقوانين ومؤسسات حامية وقضاء مستقل وعادل ومجتمع مدني مؤثر بحيث يشكل قوة ضغط واقتراحاً للتساوق مع المعايير الدولية لحقوق المواطنة.

ولعل السؤال يتردد: وهل لدينا مواطنة لنتحدث عن مرحلة أطور وأشمل للمواطنة أم أنها لا تزال مجرد إرهاصات، وبدايات غير مكتملة أو مبهمة وربما ضبابية؟ قد تكون فكرة المواطنة في بدايات تشكلّها لدينا، الأمر الذي يستوجب تعميق الوعي بأهميتها ودلالاتها، وبالتالي بحث مكوناتها ومقوّماتها وأركانها، ولا سيّما أن فكرة الدولة الحديثة لا تزال جديدة علينا أيضاً، اللهم إلّا إذا اعتبرنا أنفسنا قد تخطّينا مرحلة ما قبل الدولة، لندخل في مرحلة تكوّن الدولة بقوانينها وأنظمتها ومؤسساتها وبيروقراطيتها، خصوصاً عند تحديد الحقوق والواجبات، تلك التي لا تزال أمام أسئلة شائكة كبيرة حتى الآن!

والسؤال ما زال كبيراً، فحتى النخب الفكرية والسياسية لا تزال تفصلها عن فكرة المواطنة مسافات شاسعة، مقابل الفئوية والمحازبة والطائفية والمذهبية والعشائرية والجهوية، الأمر الذي يحتاج إلى حوارات شاملة، خصوصاً الاعتراف بالآخر والتعايش معه على أساس المشترك الإنساني، ويتطلب ذلك نوعاً من الشرعية التي يحددها إطار قانوني، يمكن من خلاله التنافس المشروع على أساس سلمي وتراكمي وبشكل علني، ولا سيَّما بعد الإقرار بالتعددية والتنوّع في إطار هوية جامعة واحترام الهويات المصغرة الدينية أو القومية أو الثقافية للجماعات المختلفة.

تفترض أركان ومقوّمات المواطنة وجود دولة قبل أي شيء، ثم **وجود مواطن، ووجود وطن** نشعر بالانتماء إليه، وأن يكون هناك نوعٌ من **العقد الاجتماعي** والسياسي بين الدولة والمواطن، أي أن العلاقة بينهما تعاقدية في إطار نظام ديمقراطي أو يسير حثيثاً باتجاه الديمقراطية، وإلّا ستكون الحقوق ناقصة أو مثلومة.

ولعل المواطنة تقوم على عدد من المبادئ الأساسية وفي مقدمها: **المساواة والحرية والحق في المشاركة والعدالة الاجتماعية**، إذ إن الانتقاص منها أو إهمالها أو إقصاء جوانب منها سيقود إلى شعور بعدم الاطمئنان الاجتماعي، كما أن الفرد المنتظم في جماعة، المواطن، الإنسان، سيشعر بالغبن والحيف والتميز، وقد يضعف شعوره الوطني وقد «يكفر» بالوطن أحياناً ولا سيَّما إذا تعرّض

للاضطهاد والقمع. وهو ما يفسر اليوم هجرة العقول والأدمغة العربية، إضافة إلى تطلعات مئات الألوف في كل بلد عربي للهجرة وخصوصاً من فئة الشباب، فكيف تستقيم المواطنة مع الفقر أو الأمية أو التخلف او التمييز أو القهر السياسي أو الاجتماعي أو القومي أو الديني أو منع المواطن من المشاركة ومصادرة الرأي أو الظلم وعدم التوزيع العادل للثروة وانعدام تكافؤ الفرص والتمييز وعدم المساواة، ناهيك بحرمان المواطن من حقه في المشاركة في إدارة الشأن العام.

إن غياب المواطنة والانتقاص من حقوق المواطن أو الاعتداء عليها أو مصادرتها جعلت الكثير من المواطنين ينكفئون أو يعيشون في عزلة أو لامبالاة، وأحياناً يعبّرون عن تبرمهم واحتجاجهم بطرق سلبية أو سيئة بما فيها استخدام العنف أو الانخراط في حركات إرهابية، وبسبب ذلك الواقع المرير، تكون علاقة المواطن بالدولة تشكيكية وارتيابية، بما فيها علاقته بالمرفق العام والبيئة والخدمات.

وفي أحيان أخرى ترى بعض «المواطنين» يستعيضون عن المواطنة الواقعية الغائبة بمواطنة متخيّلة أو حالمة وربما واهمة، ولعل تلك المواطنة ستكون حاملة لوعد لا لبرهان، سواءٌ كان مواطنة إلكترونية أو طوباوية دينية أو غير دينية، إذ إنها ستصطدم بالواقع الذي يقوم على معادلات أخرى سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وقومية ودينية.

هكذا يلتجئ المواطن إلى بدائل لمواطنة مفقودة أو موعودة، فإما الانكفاء والقنوط أو التمرد والعنف، وقد وجد البعض طريقه إلى المواطنة الكونية عبر الإنترنت، خصوصاً الإحساس الذي يولدّه بالحرية وعدم وجود رقابة مباشرة أو آنية، بدرجة يشعر أحياناً أنه مواطن كوني، فوق وطني وما بعد قومي، يتجاوز المكان والقوانين والحدود، أو أن يشطّ به الأمر فيتصور نفسه سوبرمان جديداً يستطيع أن ينتقل من أقاصي الدنيا إلى أقاصيها بلحظات، فيخاطب من يشاء عبر شاشة صغيرة في مقهى أو من المنزل أو في المكتب أو أي مكان عام أو خاص آخر.

المواطن الإلكتروني ما فوق الوطني وما بعد القومي، هو مواطن افتراضي لديه إحساس واهم وغير حقيقي بأنه حرٌ وأن حرياته تتجاوز كل المحظورات، وإذا ما واجه الواقع فستكون هناك حدود ومطارات وجوازات سفر وحقوق وواجبات وقوانين وأنظمة وسجون ومصالح وقوى دولية متنفذة، لا يمكن ولا يستطيع تجاوزها، وقد يصطدم بنوع من الرقابة غير المنظورة التي تأتي لاحقاً، ولعل بعض البلدان النامية لا تزال تُخضع الإنترنت لديها لرقابات مشددة. الغريب في الأمر أن بعض الدول المتقدمة حذت هذه المرة حذو الدول المتخلفة بوضع أسماء وقوائم الكثير من «المشبوهين» ولا سيّما بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر على قائمة المراقبة بما فيهم المُعادين لسياساتها وإن لم يكونوا إرهابيين أو لهم علاقة بالإرهاب من قريب أو بعيد.

وإذا كانت العولمة وثورة الاتصالات والمواصلات قد عممت فكرة المراقبة على المستوى الدولي، بحيث أصبح العالم كله قرية صغيرة، زادت انسحاق الشعوب واستتباعها، وخصوصاً الشعوب المُستضعفة، وهذا هو **الوجه المتوحش للعولمة**، فإن الوجه الآخر المُشرق لها يقتضي

عولمة حقوق الإنسان والثقافة ومنجزات العلم والتكنولوجيا، وما استخدام الإنترنت وفضاء الحرية الذي أوجده إلّا أحد إيجابيات العولمة رغم شراستها وهمجيتها، الأمر يستوجب توظيفه على نحو إيجابي وواقعي، لا افتراضي أو توهمي، إذ إن افتراض أو تخيّل المواطن كونه مواطناً إلكترونياً بلا قيود سرعان ما يصطدم بصخرة الواقع الصلدة، ومعها تبدد أوهامه ليعود حيث كان يرزح تحت نير فقدان الحقوق المدنية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الثقافية أو الانتقاص منها أو تعليقها بحجج واهية.

وتحتاج البلدان العربية ومواطنوها إلى مواطنة تحترم الحقوق والحريات كما أفادت الشرائع الدولية، ولا سيَّما المرجعية العالمية لحقوق الإنسان، وخصوصاً احترام حقوق الأفراد في المساواة والحرية والمشاركة والعدل في إطار المشترك الإنساني والهوية الجامعة وحقوق الشعوب والأوطان. لعل نداء المواطنة يلامس الشيخ النفّري الذي قال منذ قرون:

إني أحدثك لترى

فإن رأيت

فلا حديث!!

سابعاً: المواطنة الافتراضية[٧]

في الثقافة والأدب، مثلما في علوم السياسة والاجتماع، ثمّة دلالات. ولعلّ تلك الدلالات لا تأتي إلّا بعد دراسة وتأمّل لتجارب وممارسات، وصولاً إلى نتائج، ولهذه الأخيرة معانٍ إيجابية وسلبية، لأنها تعتمد على مدى التحقق، وهذا الأخير يكون مقاربة من الهدف ذاته، الذي يعني القدرة على الامتلاء، أي مدى التوازي بين الهدف والوسيلة، من خلال معيار، لا يأخذ بالتطابق بقدر سير التطبيق بموازاة النظرية، وكلّما اقتربت من ذلك، يمكن القول إن الدلالة تعني النجاح أو الفشل.

مثل هذا الأمر نتفحصه من خلال تجربة مهرجان الجنادرية للثقافة والتراث الذي يقام كل عام ومنذ ٢٩ سنة، وقد حضرت نحو نصفها، واستمعت خلال حضوري إلى حوارات ونقاشات متعددة، عامة في جلساته المتنوعة، أو خاصة بدعوات كريمة من أحد مهندسي فكرة المهرجان الشيخ عبد العزيز التويجري، وفي بيته العامر وبحضوره، وعند غيابه كان الشيخ التويجري عبد المحسن وإخوانه من حافظ على هذا التقليد الإبداعي الجميل، بجمع نخبة من المثقفين والمفكرين والباحثين ورجال الدين والسياسيين لأكثر من مرّة خلال أيام المهرجان، لمواصلة جزء آخر من حوارات المهرجان أو لطرح قضايا وإشكالات لم تطرح فيه ومنها قضايا راهنة، بعضها ذات أبعاد خلافية، وكلّ ذلك يتم بروح رياضية عالية.

---

(٧) انظر عبد الحسين شعبان، في: صحيفة اليوم (السعودية)، ٢٠١٤/٢/٢٨.

ولعلّ ذلك سمة أخرى لهذا المهرجان المعمّر، الذي هو بحق يشكّل لقاءً بين مثقفين من الصعب جمعهم في مكان آخر، وقد شهد الوطن العربي مهرجانات أخرى، لكن بعضها انقطع لأسباب عامة أو خاصة، موضوعية أو ذاتية، وبعضها الآخر كانت السياسة عاملاً سلبياً في توجهاته، والسمة الأخرى لهذا المهرجان، أنه يجمع المختلفين سواءٌ إزاء السياسات أو الآراء أو الأفكار أو المذاهب أو الاتجاهات، ويوفّر فرصة للحوار بينهم ضمن البرنامج أو خارجه في الغالب، وعلى نحو غير مقصود، وإن كان الهدف الحرص على التنوّع.

خلال الأعوام الثلاثة الماضية كان الربيع العربي وتفرعاته هي الشغل الشاغل للحوار: الدولة المدنية وعلاقة الإسلام بالدولة، ودور الحركات الإسلامية والإسلام السياسي في مشروع الثورات وبرامجها ونتائجها الانتخابية، والإسلاموفوبيا (الرهاب من الإسلام)، والإسلامولوجيا (استخدام الإسلام بالضد من تعاليمه السمحاء)، والأمن القومي العربي والسياسة الدولية والعامل الإقليمي، ولا سيّما الصراع العربي - الإسرائيلي ودولتا الجوار الإيراني والتركي ومشروعاهما الإقليميان في غياب أو ضعف المشروع العربي، وأمن الخليج وما يهدّده والمخاوف من الملف النووي الإيراني، والثقافة واللغة ودور التكنولوجيا والعلوم ووسائل التنمية والهويّة ومستجداتها والمواطنة وإشكالاتها.

ما دفعني للكتابة عن الجنادرية هذه المرّة هو النقاش الذي دار في إحدى حلقات البحث، التي ضمّت المفكرين أبو يعرب المرزوقي ويوسف مكي وجمال سلطان وآخرين وشارك في التعقيب والحوار عدد من الباحثين، ولا سيّما أن فكرة المواطنة حديثة في الأدب السياسي والقانوني، مثلما حداثة فكرة الدولة ذاتها، وإنْ كان للمسألتين علاقة بتاريخنا، لكن الفكرة المعاصرة وتجلّياتها تختلف عن إدارة اجتماع سياسي لمجموعة من البشر، ضمن المفاهيم التي جاءت بها الثورة الفرنسية وما تعمّق بعد الثورة الصناعية، وصعود الطبقة الوسطى، من تداولية السلطة سلمياً وإجراء انتخابات دورية وفصل السلطات وسيادة القانون وإطلاق الحريات واحترام حقوق الإنسان.

وإذا كانت فكرة المواطنة الحديثة تقوم على عدد من القواعد الأساسية فمن أهمها الحرية ولعلّها المدخل، فضلاً عن كونها الفضاء الضروري للقواعد الأخرى، ثم هناك قاعدة المساواة، بمعناها القانوني أولاً، وبمعانيها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، التي تقوم على تكافؤ الفرص وعدم التمييز وحق اختيار الحاكم وغير ذلك. أما قاعدة العدل فتشكل أساساً لهما، والعدل ليس بمعناه القانوني والقضائي فحسب، بل بمعناه الاجتماعي، فالمواطنة ستكون ناقصة ومبتورة مع الفقر، وفي ظل التفاوت الاجتماعي الفاحش بين من يملكون ولا يملكون، وبين المحرومين والمتخومين وهكذا. ويحتاج العدل إلى ضوابط وأنظمة تسهم في رفع الحيف والغبن عن الفئات الضعيفة مثل المرأة والمجموعات الثقافية: الدينية والإثنية والقومية، وكذلك أصحاب الحاجات الخاصة وغير ذلك.

كما تحتاج المواطنة لكي تكون مؤثرة وفاعلة، إلى المشاركة الواسعة في إدارة الشؤون العامة وعدم التمييز لأي سبب كان، في تولّي الوظائف العليا. ولعلّ تلك الأركان الأساسية تشكل مرتكزاً للهوّية بمعناها السوسيو-ثقافي، بوجود اللغة والدين كعنصرين مؤثرين وأساسيين، إضافة إلى العادات والتقاليد التي يمكن أن تتأثر وتتفاعل مع الهوّيات الأخرى، عامة أو فرعية، محلية أو إقليمية أو خارج نطاق الإقليم.

وإذا كان ثمّة واقعية في موضوع المواطنة، باعتبارها ركناً أساسياً للدولة العصرية، لا غنى عنه لتقدّمها ورفاه شعبها، فإن هناك من يدعو إلى نموذج آخر لـ «مواطنة افتراضية»، أساسها أيديولوجي يقوم على الهويّة الدينية أو الطائفية أو القومية أو الأممية بحسب مصدر التوجه، فالإسلاميون بمختلف تياراتهم سواءٌ جزؤهم الحركي أو جزؤهم الساكن، يعتبرون هناك «دار الإسلام» و«دار الشرك»، وهم وفقاً لهذا التقسيم قدّموا نموذجاً لمواطنة افتراضية أساسها عابر للحدود والجنسيات والقوميات والطوائف، وذلك بتجاوز مشروع «الدولة الوطنية»، ولا سيّما عندما يتم الحديث عن مواطنة إسلامية.

ومثله التيار القومي العربي، الذي لا يعترف بالحدود والكيانات التجزيئية، التي فرضها المستعمر، ويتحدث عن فكرة مواطنة عربية، وقد نجد هذه الفكرة الجنينية أخذت طريقها إلى التطبيق التمهيدي مثل الحديث عن المواطنة المغاربية والمواطنة الخليجية، على الرغم مما حقق مجلس التعاون الخليجي من بعض النجاحات في التقارب والتنسيق، لكن ثمّة عوائق أمام فكرة مواطنة خليجية أو كونفدرالية على هذا الصعيد، سواء تم توحيد العملة أو الاحتفاظ بها لحين، على طريقة الاتحاد الأوروبي. والماركسيون أيضاً يتجاوزون على فكرة «الدولة الوطنية»، وكان كارل ماركس هو الذي قال «ليس للعمال من وطن» بمعنى تجاوز الطبقة العاملة لما هو قائم باتجاه مواطنة أممية لشغيلة العالم.

وسواءٌ كانت المواطنة الإسلامية أو المواطنة العروبية وربما الكردية غداً أو غيرها، أو المواطنة الأممية بنموذجها السوفياتي أو الكوبي الأمريكي اللاتيني، فإنها جميعها صيغ لمواطنة افتراضية، تقوم على الموقف السلبي من فكرة الدولة الوطنية، فهو الجامع بينها، علماً أن الكثير من المشكلات القانونية والسياسية تواجه مثل هذه الأفكار في غياب صيغة قانونية مثل صيغة الاتحاد الأوروبي مثلاً، لكن هذه الصيغ ذات الطبعة الأيديولوجية الملوّنة، التي تأخذ اسماً دينياً (المواطنة الإسلامية)، واسماً قومياً (المواطنة العروبية أو العربية)، واسماً أممياً (المواطنة الأممية)، فإنها ترضع من ثدي واحد. إذ إن الأولى تسعى لقيام نظام إسلامي، والثانية تستهدف قيام نظام وحدوي قومي، والثالثة تريد بناء الاشتراكية، وفقاً لوحدة الطبقة العاملة على أساس مركز أممي وفروع مرتبطة به.

لعلّ الفكرة النظرية التي تروّجها التيارات المختلفة تصطدم بعدد من الجوانب العملية، في ما يخص الدولة الوطنية وهويّتها، ناهيك بعدد من الأسئلة الشائكة التي تواجهها مثل: تنازع القوانين، كيف السبيل للانتقال من دائرة المواطنة الوطنية إلى دائرة المواطنة الأوسع الإسلامية والعروبية

والأممية؟ هل بإسقاط الرغبات على الواقع؟ علماً أن ما طرحته موجة ما يسمى الربيع العربي وعموم موجات التغيير التي حصلت في أوروبا الشرقية وبعض دول أمريكا اللاتينية، أدّت إلى انبعاث الهوّيات الفرعية، وقادت إلى حروب وانقسامات وتشكيل دول أو حتى دويلات.

كانت أفكار من هذا النوع محطّ نقاش وجدل خلال أيام الجنادرية، خصوصاً علاقة الدين كعقيدة، بالسياسة كممارسة ومساومة ومصالح، ومن جهة أخرى كانت فكرة الدولة المدنية حاضرة، ولا سيّما باعتبارها «الكفيل بوضع حدّ لنزاعات القوة والهيمنة وتنظيم حياة الناس» بعيداً من دينهم ولغتهم وعرقهم ولونهم وجنسهم ومعتقدهم وأصلهم الاجتماعي، وذلك بوجود مؤسسات ضامنة لحقوقهم في إطار سيادة القانون، كان ضمن عقد اجتماعي، وربّما هذا ما كانت تسعى إليه بعض حركات التغيير، حتى وإن كان هناك من حاول وضع العقبات في طريقها أو واجهها بتحديات، فضلاً عن المنعرجات التي صادفتها، لكن ذلك هو الواقع بكل تعقيداته، وهو واقع وليس افتراضاً بكل الأحوال.

ثامناً: عن المواطنة ومتفرّعاتها(٨)

لا يزال موضوع المواطنة وتفرّعاته شغلاً شاغلاً للنخب الفكرية والثقافية والسياسية في عالمنا العربي والإسلامي، وفي بلدان العالم الثالث بوجه عام، في حين أصبح إلى حدود كبيرة موضوعاً مسلّماً به في البلدان المتقدّمة، وخصوصاً البلدان الصناعية والديمقراطية التي سارت بخطوات حثيثة لتطويره وتعميقه، في تأمين مواطنة فاعلة، على الرغم من أن بعض إشكالياته لا تزال قائمة وأحياناً تجد تعبيرات جديدة لها، بحكم التنوّع والاختلاف والتعدّدية في الهوّيات والرؤى والتصوّرات والمصالح.

وإذا كان مفهوم الدولة العصرية قد دخل الأدب السياسي والقانوني خلال القرون الثلاثة الماضية، ولا سيّما بالاعتراف بأركان الدولة الأساسية التي تقوم على الشعب والأرض والحكومة والسيادة، فإن مفهوم المواطنة ارتبط بمفهوم الدولة المعاصرة، من حيث علاقته كرابطة حقوقية وقانونية، تحدّد حقوق وواجبات الأفراد في ظل دولة يفترض فيها تأمين مبدأ المساواة للجميع، والمساواة كما هو معروف كانت أحد أبرز أهداف الثورة الفرنسية العام ١٧٨٩، إضافة الحرية والإخاء.

ثمة اختلافات بين الفلسفات والأيديولوجيات إزاء فكرة المواطنة، فالتيار الديني بوجه عام والإسلامي بوجه خاص، يتحدث عن مواطنة عابرة لحدود الدولة الوطنية، ولا يعترف بتلك الحدود، فالإسلام دين عالمي وأممي. والأمر لا يقتصر على تجاوز الحدود القانونية، بالنسبة إلى التيارات الإسلامية القائمة منذ تأسيس حركة الإخوان المسلمين في مصر العام ١٩٢٨، وصولاً إلى حزب

(٨) نُشر في: صحيفة الخليج، ٢٠١٦/١/٦.

الدعوة الإسلامي وولاية الفقيه بل يمتد إلى الدولة بجميع مفاصلها ومرجعياتها، بطرح مرجعية أممية فوق وطنية.

ليس هذا فحسب، بل إن تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام «داعش» لا يعترف هو الآخر بالحدود، ومن الناحية العملية قام بإلغائها، ممتداً من الرقة (عاصمة داعش) ودير الزور في سورية وصولاً إلى محافظة الموصل ومناطق أخرى من غرب العراق، أي أنه تجاوز حدود اتفاقية سايكس ـ بيكو لعام ١٩١٦، تلك التي جزّأت الوطن العربي، لكن تجاوز تلك الصيغة، كان من الناحية الفعلية تجزئة المجزّأ، وتقسيم ما هو مقسّم، وليس إعادة لحمة الوطن العربي بأجزائه المنقسمة.

أما التيار الماركسي والمدرسة الاشتراكية عموماً، فقد دعَوَا إلى تجاوز حدود المواطنة وعبور حدود الدولة الوطنية، تحت عنوان «ليس للعمال من وطن»، ومن خلال شعار «يا عمّال العالم اتحدوا»، مقدّمة الأممية البروليتارية وصيغتها الرسمية الأممية الاشتراكية التي حكمت البلدان الاشتراكية، ومسألة التضامن الأممي على حدود الأوطان وسيادتها. وفي الكثير من الأحيان، فإن التدخّلات بالشؤون الداخلية وتجاوز الحدود، بما فيها إرسال قوات لاحتلال أقطار أخرى كان يتم بذرائع أممية وبزعم نجدة هذه البلدان، خصوصاً بإخضاع الأطراف لنفوذ المركز وهيمنته تحت عناوين الأممية التي تتجاوز المواطنة الوطنية، ولتصبّ في بحر الأممية الواسع.

وإذا كان «الإسلاميون» بمختلف تياراتهم واتجاهاتهم وتبريراتهم يرسلون أشخاصاً (لنقلْ مسلحين) للالتحاق بمشاريع لهم أو تضامناً مع غيرهم، فإن الاشتراكيين والماركسيين، مارسوا مثل هذا الدور أيضاً، وسمّي الإسلاميون «المجاهدين»، في حين سمّي الماركسيون والشيوعيون الأنصار والمقاومين. يريد الشيوعيون والاشتراكيون التمدّد تحت عنوان «الأممية»، ويهدف الإسلاميون إلى التمدّد تحت عنوان نشر الإسلام، وفي غالب الأحيان تكون خلفيته مذهبية، وفي كل الأحوال تلك خصيصة لما فوق المواطنة الوطنية، باتجاه مواطنة أوسع وأشمل.

ولا يعترف القوميون العرب بالحدود ويعتبرونها مصطنعة، وبالتالي، فإن المواطنة التي يدعون إليها هي عابرة لحدود سايكس ـ بيكو، وهي مواطنة وحدوية عروبية، تتجاوز الحدود الوطنية، وأساسها أيديولوجي أحياناً. وعلى هامش تلك الفكرة، وإن اختلفت عنها، نشأت اتحادات عربية، مثل: مجلس التعاون الخليجي (١٩٨١) والاتحاد المغاربي (١٩٨٩)، ومجلس التعاون العربي (١٩٨٩)؛ وهذه الاتحادات وإن كانت مختلفة عن الوحدة الاندماجية المصرية ـ السورية التي أقيمت في شباط/فبراير العام ١٩٥٨، لكن صيغة المواطنة كانت فيها أوسع من صيغة المواطنة الوطنية.

ومن منظور التيار الليبرالي، فالمواطنة اعتمدت على عبور صيغة الدولة الوطنية بالدعوة إلى إعلاء شأن الفرد، وإعلاء شأن حريته كقيمة عليا، وكذلك إعلاء شأن حرّية السوق، وهي أركان أساسية لليبرالية بمفهومها التاريخي المعاصر لا يمكن فصل بعضها عن بعض، وهي تشكل أرضية لحركة الأفراد وحركة رأس المال، بحيث ينسابان بحرية.

في موضوع المواطنة، وعلى الرغم من التطوّر الذي حصل في هذا الميدان، فإن المجتمعات البشرية واجهت العديد من التحدّيات، وإنْ كانت مواجهتنا لها مركّبة ومعقدة ومزدوجة وتأثيراتها خطيرة وسبل حلّها تنحو أحياناً باتجاه العنف والإقصاء والتهميش وبالطبع عدم الاعتراف بالآخر، وذلك بسبب التعصّب والتطرّف.

ومثلما هناك تحديات واقعية وفعلية تواجهنا، فثمة بعض الأوهام والتصوّرات غير الواقعية واجهتنا أيضاً، وخصوصاً في الدول النامية حيث لا يزال العالم الثالث يعاني نقصاً فادحاً في موضوع المواطنة بأركانها الأساسية الأربعة، وباستثناءات محدودة، مثل الهند وماليزيا، فإن تجارب العالم الثالث لم تحقق هذا القدر من التوازن، ولا سيّما إزاء الهويّات الفرعية والمجاميع الثقافية القومية والدينية واللغوية والسلالية وغيرها[٩].

تاسعاً: هل تستقيم المواطنة مع الفقر!؟[١٠]

كيف يمكننا الحديث عن مواطنة متساوية في ظل التفاوت الكبير بين من يملكون ولا يملكون، وبين الجياع والمتخمين؟ ولعل المواطنة التي ترتب حقوقاً وواجبات، لا بدّ من توفّرها، لكي تكون العلاقة سالكة بين المواطن وانتمائه وهويته، وبانعدامها فستكون مواطنته مبتورة أو ناقصة أو حتى ملتبسة، وكيف لمواطن ليس لديه أي مستلزمات أولية للحياة والعيش والكرامة واحترام حقوقه، أن يكون سوّياً، إن لم تخلق لديه ردود فعل، ربما يكون بعضها عنيفاً وقاسياً في غياب الأركان الأساسية لمواطنته، وهو ما نطلق عليه «المواطنة العضوية».

إذا أردنا ملامسة فكرة مواطنة عضوية، فإننا نعني مواطنة تقوم على الحريات العامة والخاصة، ولا سيَّما حرية التعبير وحق الاعتقاد وحق التنظيم الحزبي والنقابي، وحق المشاركة، وعلى مبادئ المساواة أمام القانون والقضاء وبين البشر، رجالاً ونساءً، ومن دون أي تمييز لأي سبب كان، وعلى مبادئ العدالة بمعناها الاجتماعي والاقتصادي بما فيها حق العمل وحق التعليم والحق في السكن والحق في العلاج، وكذلك بمعناها القانوني والقضائي والسياسي، وعلى مبادئ المشاركة والحق في تولّي الوظائف العليا من دون تمييز بسبب الجنس أو الدين أو العرق أو اللون أو اللغة أو المنشأ الاجتماعي أو لأي سبب كان.

بهذا المعنى فإن المواطنة من دون حماية ورعاية من الدولة (وهي رابطة قانونية بين الفرد والدولة) ستكون بائسة ومشوّهة، ولا سيَّما إذا ساد الفقر والتفاوت الشاسع في دخل الأفراد وفي

(٩) كانت مناسبة الحديث والعلاقة بين الديني والعلماني موضوع نقاش ساخن وحوار معرفي وثقافي عقلاني حول «المواطنة» ٢٠١٦، دعا إليه ملتقى الأديان والثقافات للتنمية والحوار في بيروت، شارك فيه نخبة من المفكرين والباحثين والممارسين بينهم رجال دين ومثقفين علمانيين من مختلف التوجهات.

(١٠) عبد الحسين شعبان، في: صحيفة العرب (القطرية)، ٢٠١٠/٦/١٤.

توزيع الثروة. ولعلنا لا نستطيع أن نتحدث عن حقوق الإنسان مع استمرار الفقر وانعكاساته وتأثيراته الخطيرة نفسياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً.

ولعل مناسبة الحديث هذا هو تقرير كان قد أطلقه فريق عمل بحثي تحت عنوان «من أجل قانون في خدمة الجميع» من خلال احتفالية نظمها منتدى الفكر العربي وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي في عمان، وتحدث فيه الأمير الحسن بن طلال قائلاً: إن مشروع التمكين القانوني هو حرب شاملة ضد الفقر والإقصاء والتهميش.

وإذا كان الإنسان هو أثمن رأس مال وغاية كل دين أو فلسفة أو أيديولوجيا، وحسب الفيلسوف الإغريقي «بروتوغوراس»: الإنسان مقياس كل شيء، فإنه بهذا المعنى المستهدف الأساسي لأي سياسة أو قانون أو خطة اجتماعية أو تنموية إنسانية.

والفقر يؤثر في عقول وأجساد ونفسيات البشر، مادياً وروحياً ووجدانياً، وهو استلاب لمنظومة حقوق الإنسان، إذ لا يمكن مع الفقر والفاقة الحصول على تعليم مناسب وطبابة مناسبة، على المستوى الفردي أو الجماعي، كما لا يمكن الحديث عن التنمية مع وجود واستمرار الفقر، ولا يمكن قهر الطبيعة مع الفقر والقضاء على الأوبئة والتصحّر والأمراض المستعصية، وكذلك لا يمكن استثمار الموارد البشرية والطبيعية لمواجهة الكوارث باستمرار الفقر.

يعيش في عالمنا أكثر من مليار و٢٠٠ مليون إنسان تحت خط الفقر، ولا تزيد نسبة رواتبهم على دولار واحد في اليوم، ولا يستطيع هؤلاء التعساء سد قوتهم اليومي وتلبية حاجاتهم الأساسية، فكيف والحالة هذه الحديث عن تنمية شاملة ومستدامة، فضلاً عن سلام واستقرار؟ كيف يمكن استبعاد ملايين الناس من المشاركة والتعليم وتلقي العلاج والحصول على عمل مناسب، فضلاً عن قضاء أوقات الفراغ والتمتع بالحقوق الثقافية وبحق الضمان الاجتماعي وحق الحصول على الراحة، في ظل بقاء الفقر مهيمناً بكابوسه على المجتمع ومهدداً بالانفجار.

إن إطلاق مبادرة لجنة التمكين القانوني ضد الفقر مناسبة مهمة للبحث في جداول عمل ومنهجيات وآليات لتنفيذ خطط سريعة ومناسبة للحد من هذه الظاهرة اللاإنسانية، وصولاً إلى الحق في العمل وحق التطبيب وحق التعليم والحصول على المعارف وبالتالي الحق في العدل، سواءٌ في دول اليُسر أو دول العُسر، لا فرق، ما دام التفاوت باقياً مثل القنبلة الموقوتة القابلة للانفجار في أي لحظة.

هنا لا بد من بيئة تشريعية مناسبة وتشريعات عادلة، كما هو بحاجة إلى بيئة تعليمية مناسبة ورفع التمييز وتقديم فرص التعليم المجاني ومساعدة الفقراء وابتكار وسائل جديدة للوصول إلى ذلك، ولعل تجربة ماليزيا أحد النماذج المهمة، على هذا الصعيد.

كما لا بد من وجود بيئة إعلامية مهنية للترويج لمكافحة الفقر، وكذلك بيئة مشجعة من طرف المجتمع المدني، تعمل بحرية ومهنية وتكون قوة اقتراح لإصدار قوانين وأنظمة وتعليمات، ومراقبة

تنفيذها وتدقيق المناهج التربوية والتعليمية، ومخاطبة الإعلام بما يساعد على تهيئة أجواء فكرية واجتماعية وسياسية مقبولة ضد الفقر.

إن التصدي لظاهرة الفقر يعني التصدي لظاهرة العزل أو الإقصاء أو التهميش أو تحت أي من مسمياته، وسيكون ذلك خطوة مهمة لاحترام حقوق الإنسان وتعزيز خطط الإصلاح الاقتصادي والمالي والإداري، بشفافية عالية وصولاً للحكم الصالح، فالكفاح ضد الفقر ومن أجل التمكين القانوني،سيلقى صداه في السعي لتحقيق الديمقراطية، خصوصاً في أجواء الحريات وتداول السلطة سلمياً بانتخابات دورية وفي ظل سيادة القانون وحق التعبير وتدفق المعلومات والمساءلة والشفافية.

ولعل تقليص ظاهرة الفقر سيؤثر اجتماعياً في تقليص حالات الجريمة المنظمة وأعمال الإرهاب واستخدام المخدرات وحالات الانتحار وغيرها، كما أن أي إصلاحات بخصوص الحد من ظاهرة الفقر، ستؤثر في المرأة إيجاباً، فهي المتضرر الأكبر من استمرار هذه الظاهرة، وكذلك الأطفال الذين تصيبهم هذه الظاهرة بالعمق، فيضطرون إلى النزول إلى سوق العمل بوقت مبكر دون السن القانوني أو التسرّب من الدراسة أو الأمية أساساً، فضلاً عن تهيئة بيئة خصبة للإرهاب، الأمر الذي يحتاج إلى تضافر جهود محلية ودولية، ولا سيّما للمنظمات والهيئات الدولية، فإضافة إلى الأمم المتحدة والوكالات التابعة لها، لا بدّ من مساهمة البنك الدولي ومنظمة العمل الدولية ومنظمة الأغذية والزراعة ومفوضية شؤون اللاجئين واتحادات العمل والعمال والنقابات والاتحادات المهنية.

ويصبح الحديث عن مبادرة التمكين القانوني ضرورياً، بل لا غنى عنها، خصوصاً إذا ما عرفنا أن نحو ٤ مليارات إنسان محرومون اليوم فرصة تحسين ظروفهم المعيشية والخروج من غلواء الفقر (دون خطه أو فوقه)، وذلك لأنهم يفتقرون إلى الحقوق وإلى أوجه الحماية المناسبة التي يوفّرها القانون.

إن العديد من القوانين والمؤسسات والسياسات الحاكمة على الصعيد الداخلي أو على الصعيد الخارجي (بحكم عوامل الهيمنة الدولية الاحتكارية الرأسمالية) هي التي تحول دون حصول قسم كبير من المجتمع على فرصة المشاركة، ولعل قواعد اللعبة بين الحاكم والمحكوم والعلاقات الدولية غير عادلة، الأمر الذي سيكون مرفوضاً أخلاقياً، لأنه يشكل عائقاً جدياً أمام التنمية، وقد يؤدي إلى تقويض الاستقرار والأمن ويشجع على الإرهاب والعنف وسياسات التطرف والتعصب، في كل بلد نامٍ وعلى الصعيد العالمي أيضاً.

لا بدّ إذاً من «قانون في خدمة الجميع» وهو ما تركز عليه «لجنة التمكين القانوني» المؤلفة من ٢٥ شخصية دولية على مستوى رفيع، حيث سيكون جزءاً من عملية تغيير منهجية تخدم الفقراء من خلال القانون والخدمات القانونية لحمايتهم والدفاع عن حقوقهم والارتقاء بأدائهم الاقتصادي بوصفهم مواطنين لا «أجراء» لهم حقوق أولاً مثلما لهم واجبات. ولعل أهم هذه الحقوق هو حق الحياة وعدم الخوف والعيش بسلام وحق التعبير والحق في محاكمة عادلة، والحق في عدم التعرّض للتعذيب، والحق في حياة كريمة، تضمن حماية وفي الوقت نفسه رعاية ذات أبعاد إنسانية.

خاتمة

الهويّة والمواطنة بضدِّهما!

أحياناً لا نتحدّث عن الشيء إلّا بضدّه، وحتى فهم التاريخ حسب المفكر الماركسي غير التقليدي ألتوسير، هو قراءة الوعي بضدّه، وكما يقول الشاعر علي بن جبلة:

ضدّان لما استُجمعا حَسُنا　　　والضدّ يكشفُ حسنهُ الضدُّ

ذلك أن غياب أو تضبّب مسألة الهويّة والتباس وتشوّش مسألة المواطنة عندنا، فضلاً عن اختلاطهما في المنافي والمهاجر ودخول عوامل جديدة عليهما سلباً وإيجاباً، لا يزال يثير هواجس وتداعيات كثيرة، سواء على الصعيد الفردي أو على الصعيد الجماعي، وفي الوطن والمنافي على حد سواء، خصوصاً في ظلّ بدائل ملتبسة، دينية أو طائفية أو إثنية أو غير ذلك، حيث يصبح التذرّر عائقاً حقيقياً أمام الدولة وفي طريق المواطنة، بما يؤدي إلى تعثّر مشروع الحداثة، باستمرار القَدامة لمرحلة ما قبل الدولة وتشظيّاتها وتقوقعها.

إن الإحساس المتنامي لدى فئات غير قليلة بالاغتراب أو الشعور بالحيف أو الغبن أو التهميش أو الاضطهاد، لهوّياتها الفرعية، ولّد لديها حاجة متنامية ورغبة ملحّة إلى التعبير عن نفسها، وإظهار خصائصها وتميّزها، وسعيها لتأسيس كيانية خاصة، تمثّل هوّيتها سواءٌ كانت دينية أو قومية أو لغوية أو غير ذلك.

في بعض الأحيان خلق مثل هذا الإحساس لدى هذه الفئات شعوراً بالانعزال وضيق الأفق من جرّاء سياسات الاستعلاء الطويلة الأمد ومحاولات الهيمنة من جانب هوّيات أخرى تحت عناوين مخادعة مثل «الأغلبية» أو «الأكثرية» التي تفترض التسيّد لعددها أو حجمها، بحيث تكون بمكانة علوية أو سامية أو حتى «شرعية» باستخدام المسطرة الديمقراطية على نحو يتعارض مع جوهرها،

ونعني بها مبادئ المساواة، ولا سيّما عندما يتصرّف من يزعم تمثيل هذه «الأغلبيات» أو الأكثريات العددية لإخضاع «الأقليات» (الأقل عدداً أو الأصغر حجماً)، سواءٌ بمحاولة الاستقواء عليها أو تذويبها أو تهميش هويّتها الفرعية أو عدم الاعتراف بها على قدم من المساواة وعلى أساس المواطنة مع الهويّات الأخرى، أو محاولة احتوائها وتدجينها تحت ذرائع ومبرّرات مختلفة.

مهما كانت المزاعم فإن مثل هذا الأمر يتعارض مع مبادئ الديمقراطية والمساواة المفترضة بين الهويّات بغض النظر عن نسبتها العددية، طالما تمثّل خاصيّات معينة تختلف عن الخاصيات الأخرى، إثنياً أو دينياً أو لغوياً أو غير ذلك. وتفترض هذه الخصوصية التعامل على نحو متساوٍ، ومن مسافة واحدة من جانب الدولة مع الهويّات المختلفة من دون تمييز أو محاباة تحت أي حجة كانت، فالدولة ينبغي أن تكون محايدة إزاء الأديان أو القوميات أو اللغات أو أية خصائص مشتركة لجماعة من الناس، مثلما عليها أن تتعامل مع الجميع على أساس المواطنة من دون تمييز بسبب الدين أو العرق أو الجنس أو اللون أو الأصل الاجتماعي أو غير ذلك.

لقد أعادت حركات الاحتجاج الشبابية والشعبية، أو ما أطلق عليه «الربيع العربي»، هذه الإشكالات إلى الواجهة على نحو صارخ، سواءٌ ما يتعلق بالهويّات، ولا سيّما الفرعية أو ما يتعلق بمبادئ المواطنة التي ظلّت منقوصة في وطننا العربي بسبب نهج الاستبداد والتسلّط وشحّ الحريات في ظلّ الأنظمة التي حكمت ما بعد فترة الاستقلال وزيادة الشعور بضرورة تحقيق المساواة والكرامة الإنسانية، وصولاً إلى مواطنة يحميها القانون الذي لا يميّز بين المواطنين لاعتبارات دينية أو إثنية أو سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو لغوية أو سلالية أو جنسية أو لأي سبب كان.

لكن كوابح حقيقية وقفت أمام مثل هذا التوجّه نحو الحداثة، وارتدّت الكثير من البلدان التي وقفت عند بوابات الحداثة أو عند مداخلها إلى مرحلة ما قبلها وتراجعت إلى الخلف بحكم البدائل الملتبسة الدينية والطائفية والقومية والمناطقية والجهوية التي تبنّتها قوى محافظة أو تراجعت عن مواقفها الحداثية باتجاه المحافظة، وهذه الأخيرة، ولا سيّما من القوى الدينية التي هيمنت على المشهد السياسي في العراق والعديد من البلدان العربية.

إن موجة انبعاث الهويّات والتشبّث بالخصوصية التي شهدها العالم العربي والإسلامي في العقدين الماضيين وما قبلهما، هي استمرار لمطالبات سابقة لحركات وتيارات وقوى أخذت تتبلور في ظرف دولي جديد، كجزء من موجة عالمية، ارتفعت بعد انهيار الأنظمة الشمولية في أوروبا الشرقية وانتهاء عهد الحرب الباردة القديم، وبداية عهد جديد للصراع الأيديولوجي العالمي، حيث اكتسبت مسألة الهويّات مكانة متميّزة وخاصة فيه، وقد عبّر كل فريق من جانبه بوجهة نظره إزاء ما حصل من تطوّرات سواءٌ بوجهها الإيجابي الذي كان يفترض فيه إقامة دولة المواطنة، أو بوجهها السلبي الذي اندفعت فيه قوى وحشود تم شحنها طائفياً أو دينياً بما يتعارض مع مشروع الدولة والمواطنة والحداثة.

لا يقتصر الأمر على الصعيد الداخلي فحسب، بل إن له امتداده الدولي حيث جرى الحديث عن صراع الحضارات وصدام الثقافات، سواء من جانب مفكرين أمريكان أو غربيين مثل فرانسيس فوكوياما أو صمويل هنتنغتون أو غيرهما، وارتفعت هذه الموجة وتصاعدت بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر الإرهابية الإجرامية، ولا سيّما إزاء الحضارات والثقافات الأخرى والإسلام في مقدمها.

من جهة أخرى ارتفع رصيد الفكرة الكونية لحقوق الإنسان التي تستند إلى احترام الخصوصيات القومية والدينية واللغوية وحرصها على اعتماد مبادئ المساواة والمواطنة المتساوية بما يعزّز احترام الهوّيات، سواءٌ كانت صغيرة أو كبيرة، لأنها تمثّل في واقع الحال مشتركات خاصة ومتميّزة لجماعة من البشر، لها خصائصها المختلفة عن الخصائص الأخرى.

إن دراسة الباحث مسألة الهويّة والمواطنة ومقاربتها الفكرية مع المنظومة الحقوقية الدولية، من موقع البدائل الملتبسة الدينية والطائفية والوحدات التذرّرية التفتيتية، سواءٌ في العراق أو في بعض البلدان العربية، وتعثّر مشروع الدولة الحداثية التي كانت واعدة وتتقدم بالتدريج والتراكم وإنْ كانت ببطء أحياناً، على أساس مقدّمات للاعتراف بالمواطنة وتوسيعها وبتأكيد مبدأ المساواة، أوصلت إلى الخلاصات والاستنتاجات الآتية:

أولاً، عدم الانفصال بين الخصوصية والشمولية والمحلية والعالمية: الخصوصية ليست معزولة عن الشمولية والعالمية، وبقدر ما هي واقع ومعطى، فلا بدّ من ملاحظة درجة اشتباكها وترابطها وتفاعلها وتداخلها مع العالمية، وبهذا المعنى بقدر ما تكون للهوّية خصوصية، فهي في الوقت نفسه تكتسب الصفة الجامعة، ذات الأبعاد الإنسانية بغض النظر عن حجمها أو عددها، سواء على المستوى الجماعي أو الفردي، فاحترام فردانية الفرد وهوّيته جزء من احترام حقه كإنسان في أن تكون له خصوصياته، من دون أن يعني انعزاله عن الهوّيات الأخرى.

لقد عبّر ديكارت عن خصوصيته عندما قال: أنا أفكر فأنا موجود؛ موطّراً علاقة الأنا بالوجود الحقيقي ولا تكتمل هوّية الأنا، إلّا بهوّية الآخر. لذلك فإن الخصوصية بقدر اعتزازها بتميّزها، فإنها في الوقت نفسه تتلاقى وتتلاقح مع العالمية، وتصبح عنصر تواصل وتفاعل وليس عنصر تفريق وتباعد، وخصوصاً بالمشترك الإنساني.

وبالطبع فإن الإحساس والشعور بالتمييز لدى فئات معينة أضعفَ مبادئ المواطنة إلى حدود غير قليلة، ولا سيّما المساواة والمشاركة، الأساسين اللذين لا غنى عنهما في الدولة العصرية، خصوصاً إذا ما اقترنتا بالحرّية والعدالة كشرطين لازمين للمواطنة السليمة والمتوازنة. وعلى عكس ذلك فإن أي حديث عن المواطنة سيبقى ناقصاً أو مبتوراً أو مشوّهاً، إذا ما جرى إضعاف أحد مبادئها الأساسية أو الإخلال بمعادلتها الضرورية للتطوّر والنمو والازدهار وللتعبير عن الهويّة، سواءٌ بمعناها الجامع الذي تلتقي عنده الهوّيات المتعدّدة في مجتمع متعدّد الثقافات، أو بمعناها الفرعي الخاص، الذي يتم التعبير عنه من جانب مجموعة من السكان على أساس ديني أو إثني أو لغوي أو غير ذلك.

ثانياً، إن تحقيق المواطنة المتساوية دستورياً يسهم في تعزيز الاعتراف بالهوّيات من دون تمييز بسبب حجمها أو عددها أو لغتها أو لأي اعتبار آخر. ذلك أن الإقرار بوجود هوّيات فرعية يعزّز الوحدة الوطنية، والهويّة المشتركة الجامعة التي تمثّل عدداً من الهوّيات الفرعية، ولا سيّما إذا كانت حقوقها متساوية، وبأخذ الخصائص المشتركة التي يتكوّن منها المنتظم الاجتماعي لمجتمع ما، مع الاعتراف بالهوّيات الفرعية وحقّها في النمو والتطوّر والتعبير عن نفسها بالشكل الذي تريده، وبقدر ما يتم احترام الهوّيات بعضها لبعض ويتم تقنين الحقوق دستورياً وقانونياً، فإن المواطنة المتساوية تجد طريقها للتعايش المجتمعي والتفاعل والتطور بما يعزز الهوّيات المشتركة والمتساوية.

ثالثاً، كلّما تحقّقت المواطنة المتساوية حدث نوع من التصالح بين الدولة والمواطن وبين الدولة والهوّيات المختلفة. ذلك بأن هذه المفاهيم المفترضة للمواطنة أو للتعبير عن الهويّة، كانت غائبة أو مغيّبة أو محدودة التأثير في البلدان النامية بشكل عام ومنها بلداننا العربية بشكل خاص، حيث تزداد الفجوة بينها وبين الدول المتقدّمة التي يتصالح فيها المواطن مع الدولة، وتجد المجاميع والهوّيات الفرعية طريقها لتأكيد خصوصيتها والاعتراف بها، في حين أن المواطن في تعارض مع الدولة عندنا، وهذه الأخيرة في عداء في أحيان كثيرة مع المواطن، مثلما مع المجاميع الثقافية ذات الخصوصية القومية والدينية واللغوية وغيرها.

صحيح أن الكثير من البلدان المتقدّمة لا تزال تعاني اختلافات وتجاذبات بين الهوّيات وتطمح بعض الهوّيات الفرعية إلى التعبير عن نفسها بشكل أكثر مساواة وخصوصية، لكن مثل هذه الاختلافات يتم اللجوء إلى حلّها سلمياً وبالتفاهم في أغلب الأحيان، مع وجود استثناءات بحثها الكتاب، خصوصاً باللجوء إلى استخدام القوة أو العنف، في حين إن معالجة مسألة الاختلاف في الهوّيات عندنا كان مختلفاً، حيث كانت القاعدة هي اللجوء إلى القوة والعنف والإقصاء وممارسة سياسات متعصّبة ومتطرّفة وفيها الكثير من الغلو ضد الهوّيات «الأضعف»، الأمر الذي يحتاج إلى إعادة معادلة علاقة الهويّة الفرعية بالدولة، ولا سيّما من جانب الأخيرة، وعلاقة الدولة بالمواطن، على أساس مبادئ المساواة والمواطنة، بهدف تحقيق السلام المجتمعي.

رابعاً، هناك كوابح خارجية وداخلية تعترض الاستمرار في طريق الحداثة، وظلّت قوى داخلية وخارجية تشدّ المجتمعات العربية إلى طريق القدامة، تحت عناوين مختلفة، سواءٌ أصولية دينية، أو تعصب طائفي، أو تطرف قومي استعلائي وغير ذلك.

وإذا كانت هناك أسباب موضوعية بحكم الهيمنة الاستعمارية الطويلة الأمد، فإن هناك أسباباً داخلية وذاتية أيضاً، ولا سيّما أن قسماً كبيراً منها يعيش في مرحلة ما قبل الدولة ويعاني صراعات عرقية ودينية ولغوية وطائفية وعشائرية وغيرها؛ بل إن عودة إلى الخلف قد بدأت لمرحلة ما قبل الدولة، وذلك بعد التغييرات التي حصلت في بعض البلدان العربية مثل العراق وليبيا واليمن وسورية وعلى نحو أقل في بلدان أخرى، وخصوصاً أن العنف والفوضى والإرهاب أخذت طريقها إلى المجاميع والحشود السكانية التي تمترست في غياب هيبة الدولة وانهيار بعض أجهزتها

ومؤسساتها، سواء الجيش أو الأجهزة الأمنية أو الإدارية، وتراجع دور المجتمع المدني ومؤسساته ذات التوجّه الحداثي.

وبدلاً من المضي في مرحلة أكثر تطوّراً، وهو ما عملت من أجله قوى وتيارات سياسية مختلفة بهدف الانتقال والتحوّل الديمقراطي، فإذا بالتغيير يقود إلى قطع خط التطور التدريجي، لننتقل من مرحلة الدولة التي كنّا عند عتباتها، إلى مرحلة ما قبل الدولة التي تفصلها هوّة سحيقة ومسافة شاسعة عن الدولة، وخصوصاً بمفهومها العصري الذي يقوم على حكم القانون والمساءلة والشفافية، فضلاً عن فصل السلطات واستقلال القضاء وإجراء انتخابات دورية لاختبار الشعب لممثليه. وأصبح السلاح والتعويل على قوى مجتمعية متزمّتة وخارجية أحياناً، هو الفيصل في توازن القوى، خصوصاً بضعف قوى التنوير والطبقة الوسطى الحامل للتغيير.

وإذا كانت ثمّة اختلافات في تجارب وتوجّهات بلدان «العالم الثالث»، إلّا أنها تجتمع في عدد من السمات والمشتركات العامة التي تعانيها. وقد جئنا على تعداد تلك السمات في جوابنا عن سؤال الناقد والكاتب الأردني يوسف عبد الله محمود في حواره معنا لمجلة **منتدى الفكر العربي**، حول قراءتنا ثقافة المواطنة في المجتمعات العربية، حين حدّدنا أحد عشر سمة لذلك (ويمكن العودة إلى السؤال الأول من المقابلة المنشورة في الفصل الرابع من الكتاب).

خامساً، إن العولمة جعلت العالم كلّه قرية كونية، وخصوصاً في ظل تطور الثورة العلمية ـ التقنية التي حققت من المنجزات خلال العقدين ونيّف الماضيين ما فاقت به القرون الخمسة الماضية في تاريخ التطور البشري، لذلك مهما حاولت الهويّة الخصوصية الحفاظ على عذريتها وأحاطت نفسها بسور سميك، إلّا أنها لا يمكن أن تعزل نفسها أو تحيط كيانيتها بموانع عن الهوّيات الأخرى وتأثيراتها لأن هذه بحكم تكنولوجيا الإعلام أصبحت عابرة للحدود والدول والقارات وتدخل البيوت، بل غرف النوم من دون استئذان.

لقد أحدثت **العولمة انقلاباً كونياً خطيراً**، ولا سيّما أن المعلومة ونظامها غيّرا إلى حدود غير قليلة من الأفكار ووسائل العمل، وخلقا نمطاً جديداً للحياة، ترك تأثيراته في نطاق الهويّة وتفاعلاتها الداخلية والخارجية، إضافة إلى القيم الجديدة التي يمكن للبشر أن يأخذوا بها، في ما يتعلّق بالمواطنة والمساواة وحقوق الإنسان. وإذا كان للعالم القديم هويّته ومركز استقطابه ويقينياته الراسخة، الدينية واللاهوتية والماورائية، فإن هوّية العالم الحديث امتازت بصعود نجم **الانبعاث القومي** في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولا سيّما في أوروبا وفي مرحلة لاحقة في الوطن العربي وبلدان آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية.

أما القرن العشرون فقد امتاز **بالصراع الأيديولوجي**، خصوصاً بين الرأسمالية من جهة وبين الاشتراكية وحركة التحرر الوطني من جهة أخرى؛ وفي أواخره كان هناك انبعاث **لمسألة الهوّيات**، ولا سيّما بانهيار النظام الشمولي في أوروبا الشرقية **وانبعاث الهوّيات الفرعية** بالتعبير عن نفسها، وهذا قاد أحياناً إلى احترابات وصراعات عنفية، حيث تحوّل الجدل بين بعضها بعضاً إلى عنف

منفلت من عقاله في محاولة لفكّ ارتباط من جانب الهوّيات الفرعية بالهويّة العامة المشتركة، بسبب الكبت الطويل، وسعي الهوّيات المتسيّدة إلى إبقاء القديم على قدمه أو استعادة المواقع من جانبها، يضاف إلى ذلك شيء جديد هو أن الهويّة الجديدة التي أخذت بالتشكّل تأثرت بالعولمة والفضاء الإعلامي المفتوح ودور التكنولوجيا[1]، والعلم والطفرة الرقمية (الديجيتال)، ومثل هذا العالم الجديد بدأت تجاذباته من خلال الوعي بالهويّة المجتمعية والثقافية والبحث عن مشتركات إنسانية للمواطنة.

وبقدر خصوصية الهوّيات وفرعيتها فإنها لا تستطيع العيش بعزلة أو مثل جزر متباعدة، لأن العولمة فتحت الكثير من الأبواب المغلقة وقرّبت المسافات، حتى باتت الهوّيات متفاعلة ومتداخلة وتجمعها الكثير من المشتركات الإنسانية. ولهذا فإن العالمية والشمولية لا تعني التحلّل أو التملّص من الهويّة الخاصة، بزعم الهويّة الكونية الإنسانية، أو محاولة الهيمنة عليها أو تطويعها، إلى درجة محو بعض ملامحها، بل على العكس من ذلك بتأكيدها ومراعاة خاصياتها واختلافاتها، انطلاقاً من الإقرار بالتنوّع الثقافي في مجتمع متعدد الثقافات.

سادساً، إن الهويّة مفتوحة وليست نظاماً مغلقاً أو منغلقاً على نفسه مهما حاول ذلك، وإن تفاعل الهوّيات على المستوى العالمي حقيقة لا يمكن التملّص منها أو الزوغان عنها. وإذا كنّا لا نستطع التعبير عن هويتنا الخصوصية، فالأمر ليس بسبب الاستتباع فحسب، بل يعود إلى غياب المواطنة الحقيقية وعدم قدرتنا على دخول عالم الحداثة واللّحاق بالعالم المتقدّم الذي عرف واستثمر العلم والتكنولوجيا، بما فيه التطوّر الهائل في تكنولوجيا الإعلام ووسائل الاتصال والمواصلات.

وهكذا لم تعد الهويّة نظاماً مغلقاً من المعتقدات القومية والأيديولوجية والدينية، كما أنها لم تكن قبل كذلك، ولكن التطوّر الهائل الذي حصل في العالم جعل من مسألة تفاعل الهوّيات والتأثيرات المتبادلة أمرٌ قائم وحقيقة ملموسة، وخصوصاً في ظل العولمة وقوانينها. وإذا كان الوجه السلبي للعولمة قد أخذ بالتوحّش بفعل انهيار الكتلة الاشتراكية وهيمنة قطب واحد على السياسة الدولية، الذي عمّم وعولم كل شيء، من الإرهاب إلى السلعة، ومن وسائل العيش ونمط الحياة والاستهلاك إلى التكنولوجيا. إلّا أن وجهاً آخر إيجابياً كان من نتائجها، وهو ما تحتاج إليه هوّياتنا للتفاعل مع التقدّم الحضاري والتشبّث بالوجه الإيجابي للعولمة، ونعني به **عولمة الثقافة وحقوق الإنسان وعولمة العلم والتكنولوجيا**، حيث ليس بالإمكان حجب ذلك عن شعوب البلدان النامية التي ينبغي أن تقتنص الفرصة للسير في طريق التقدم والتنمية.

الهويّة إذاً معطى مفتوح يتعزّز بالاعتراف بالحقوق والحريات وبمبدأ المساواة، بل إنه يتفاعل مع الآخر بالانفتاح وبالتأثر والتأثير الإيجابي، وفي فضاء إنساني طلق، تشكّل لحمته وسداه الإنسان وحقوقه والمشترك الجامع بين بني البشر، وتلك أهم سمة للشرعة الدولية لحقوق الإنسان.

---

(١) انظر: علي حرب، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهويّة (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١١.

سابعاً، يكمن اختلال معادلة الهويّة والمواطنة أساساً في غياب عدد من العناصر الأساسية، ولا سيّما بانعدام الفرص المتكافئة، والحكم الرشيد وشيوع مظاهر الفساد المالي والإداري، ومحاولة التسيّد على الآخر وتوظيفه بالاستعلاء عليه أو الانتقاص منه أو تهميشه، وهذه كلّها أدّت إلى ضعف الشعور بالمواطنة، وساهمت في زيادة حدّة التناحر بين الهوّيات المختلفة، وخصوصاً في ظلّ ضعف التنمية بمعناها الشامل أو ما يسمّى بالتنمية المستدامة، وبسبب ذلك ازداد الإحساس بغياب العدالة والشعور بالتمييز بين المواطنين على المستوى الفردي والجماعي، ومثل هذا الأمر لم يكن بعيداً أيضاً من تفشي ظاهرة الأمية وشحّ فرص التعليم وضعف المعارف في مجتمعاتنا، الأمر الذي شجّع على التطرّف والعنف والإرهاب.

إن عدم الاعتراف بالهوّيات وغياب المواطنة المتساوية وفشل خطط التنمية وانعدام تكافؤ الفرص، **دفع العقول والأدمغة المفكّرة إلى الهجرة** بحثاً عن ظروف عمل أفضل، وفي ظل حرّيات أوفر، ولا سيّما للبحث العلمي، الأمر الذي أضعف الشعور بالمواطنة، وزاد الأمر تعقيداً للهوّيات الفرعية التي لم يتم الاعتراف بها وبالتنوّع الثقافي فحسب، بل ارتفعت في أحيان كثيرة جوانب اللامساواة بزعم «وحدة» المجتمعات ورغبة من يدّعي تمثيله للأكثرية التسيّد على الآخرين، لأسباب قومية أو دينية أو لغوية أو أيديولوجية أو غير ذلك. وقاد ذلك إلى صراع ماراثوني بين الهوّيات ولا سيّما في العالم الثالث وهو صراع غالباً ما يتّسم بالعنف.

ثامناً، إن عدم الاعتراف بالتنوّع الثقافي على قدم المساواة مع السائد من الهوّيات، قاد إلى بروز **ظواهر العنف والإرهاب**، خصوصاً في ظلّ كبت الحرّيات وعدم الاعتراف بحقوق المرأة على قدم المساواة مع الرجل ووضع عقبات أمام تمكينها لتقوم بدورها المطلوب، بوصفها نصف المجتمع.

قادت تلك الأوضاع ملايين البشر **إلى الهجرة والنزوح**، وليس غريباً أن يكون عدد النازحين من الوطن العربي هم الأكثر على المستوى العالمي، وترتفع أعدادهم باستمرار، سواء قبل انتفاضات ما أطلق عليه «الربيع العربي» الذي سبّب خيبات بعد أن كان المعوّل عليه إنجاز تغييرات جذرية، أو بعده، وبالطبع فإن غياب مبادئ المساواة والعدالة وعدم الإقرار بالهوّيات الفرعية والكرامة الإنسانية، كانت أسباباً مباشرة إلى ذلك، خصوصاً في ظل أوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية متردية.

تاسعاً، إن أخطر مظهر للصراع في مسألة الهوّيات هو **التوظيف الديني والطائفي والإثني**، لأن ذلك سيبدو تناحرياً لا حلّ له إذا أراد كل طرف إما التسيّد على الآخر أو التحلل من العلاقة معه وهذا يعني تعريض الدولة الوطنية للتشتت والتشظي والتذرّر إلى جماعات وجزئيات ما قبل الدولة، وهو ما يتعارض مع مشروع الحداثة المنشود.

لقد ترك **الصراع الديني**، وخصوصاً باستهداف المسيحيين والأيزيديين والصابئة في العراق وغيرهم، تأثيراته السلبية في الهويّة الموحدة من جهة، وفي المواطنة من جهة ثانية، ولا سيّما بعد احتلال داعش الموصل وتمدّده إلى مناطق أخرى العام ٢٠١٤، كما أثّر الصراع الطائفي، بين السنّة

والشيعة تأثيراً خطيراً في تطوّر بلداننا وشعوبنا، وعاظم من التمسّك بالهوّيات الفرعية، التي استغلّها أمراء الطوائف، كما حصل في العراق إبان الفتنة الطائفية عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٧ بعد تفجير مرقدَي الإمامين الحسن العسكري وعلي الهادي في سامراء، وقاد ذلك إلى إضعاف الهويّة العامة والشعور بالمواطنة، وقد أدت القوى الخارجية دوراً غير قليل في تأجيج تلك النزعات، كما إن قوى التعصّب والتطرّف ساهمت على نحو كبير في إجهاض الهوّيات المشتركة وفي دفع أعداد كبيرة من السكان إلى الهجرة.

إن دخول عنصر الدين أو المذهب على خط الصراع في مسألة الهويّة، وخصوصاً بالاستغلال والتوظيف السياسي، جعل مسألة التحريم والتجريم، بعد التأثيم سائدة في العديد من مجتمعاتنا وهكذا وجدت طغماً فاشية دينية أو مذهبية، أخذت تتحكّم في موضوع فرض هوّيتها على الآخر أو إجباره على الرضوخ لها، الأمر الذي جعل المواطنة المنشودة في الدولة العصرية، في مرحلة من التراجع لم تشهدها الدولة العربية منذ مرحلة الاستقلال، بل إنها في بعض البلدان في مرحلة التقهقر.

عاشراً، إن معالجة بعض ظواهر الصراع والنزاع بين الهوّيات، وتحويله إلى جدل مثمر ونافع بحيث يتم التفاعل والتلاقح بينها بما يؤدي إلى تعزيز كل منها، يحتاج إلى **تعاون شامل وتكامل دولي وحلول محلية داخلية وإقليمية ودولية**، تتجاوز الحدود الإثنية والدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية، إذْ لا يمكن مواجهة هذه المشاكل كما أنه ليس في إمكان أي مجتمع لوحده إيجاد الحلول المنشودة لهذه الظواهر المعقّدة والمتشابكة والعابرة للقارات، خصوصاً قضايا الفقر واللاجئين والإرهاب واستثمار الثروات والموارد الاقتصادية، الأمر الذي يحتاج إلى تعاون دولي فعّال يأخذ بنظر الاعتبار المصالح المشتركة للشعوب[٢].

وإذا كانت قد أُقرّت مشكلة التنوّع الثقافي في الغرب مع أن بعض ذيولها لا تزال قائمة أو نشأت ظروف جديدة تستوجب إعادة النظر فيها، خصوصاً بعد الانبعاث العالمي لمسألة الهويّة، لكن حلول تلك المشاكل في الغرب كانت مختلفة عن الحلول التي عالجت فيها البلدان النامية مشاكل المجاميع الثقافية في مجتمعات متعدّدة الثقافات، **لأن الأنظمة الديمقراطية في الغرب لا أعداء لها من الجيران**، وهو الأمر الذي يتم الارتياب منه عربياً وإقليمياً، بل يشكّل هاجساً للعديد من البلدان العربية والإقليمية والعالمثالثية ولا تخشى الدولة في الغرب من «الأقلية» القومية أو جماعة السكان الأصليين، في أن تتعاون أو تتواطأ مع عدو مجاور أو مُعتدٍ محتمل، حسب ويل كيمليكا، لأن ذلك لا وجود له.

أما عندنا فإن مجرد حدوث مشكلة بين بلدين عربيين، **فإن الضحية الأولى ستكون السكان المدنيين** الذين خارج دائرة الصراع، وسيعتبر بعضهم طابوراً خامساً يستحق الإجلاء، وأحياناً يتم

---

(٢) كان ميثاق جديد قد تبنّاه منتدى غرب آسيا ـ شمال أفريقيا العام ٢٠١١ بوصفة وثيقة للتعاون ترتكز على الكرامة الإنسانية، وصولاً إلى تأمين العيش المشترك للأجيال الحالية والقادمة. انظر: صحيفة الخليج (الإماراتية)، ٢٠١١/٤/٢٧.

ذلك بصورة جماعية ولاإنسانية وكأنه يُراد الانتقام منهم، حتى إذا افترضنا أن مواقف حكوماتهم سلبية أو عدائية، فما ذنبهم وهم ليسوا طرفاً في الصراع؟ يعود السبب في ذلك إلى عقلية الارتياب الأمنية من جهة، وعدم الثقة بالنفس من جهة أخرى. وقد يكون غياب المواطنة المتساوية، سبباً في ذلك إلى درجة أن فئات من السكان تشعر بالغبن والحيف، وهو الأمر الذي يولّد شعوراً لدى الحاكم باحتمال تعاونها مع الخارج، ضد بلدانها.

وإذا كان الغرب بوجه عام أوجد بعض الحلول لموضوع «الأقليات» بإعادة التعدّدية الثقافية إلى جذرها الداخلي، وقطع إلى حدود كبيرة خيط التدخل الخارجي[٣] فإن المشاكل التي لا تزال قائمة فيه، يجري الحوار عليها سلمياً وبالطرق السياسية والديمقراطية في الغالب، ولو تمكّنا من إقرار مواطنة متساوية وغير ناقصة أو مبتورة وفي إطار حق تقرير المصير للتنوّع الثقافي، ولا سيّما القومي والديني، وطبقاً للخيار الديمقراطي، خصوصاً بالحدّ الأدنى من العدالة الاجتماعية ووضع حد لظاهرة الفقر والأمية، فإن مثل هذا التشظّي الذي خلفته الأنظمة السلطوية الحاكمة ليس بمقدوره أن يترك أي هواجس أو مخاوف تحت زعم الولاء للخارج أو أي مزاعم أخرى[٤].

---

(٣) انظر: ويل كيمليكا، أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة؛ ٣٧٧ (بيروت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١)، ص ١٤٩ وما بعده.

(٤) انظر: عبد الحسين شعبان، «ما بعد كركوك هل جنوب السودان نموذج؟،» صحيفة السفير، ٢٠١١/٨/٢٢.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

الأعسم، عبد المنعم. **الهجرة والتهجير**. دمشق: دار الأماني، ٢٠٠٣.

البرغثي، محمد حسن. **الثقافة العربية والعولمة: دراسة سوسيولوجية لآراء المثقفين العرب**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٧.

بركات، حليم. **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

بعلبكي، أحمد [وآخرون]. **الهويّة وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**. تحرير رياض زكي قاسم. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٦٨)

البيطار، نديم. **حدود الهويّة القومية: نقد عام**. بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢.

تايلر، تشارلز. **منابع الذات: تكوّن الهويّة الحديثة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١٤. (سلسلة فلسفة)

تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٩: تحديات الأمن الإنساني في البلدان العربية. بيروت: البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، المكتب الإقليمي للدول العربية، ٢٠٠٩.

تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية: تعدّدنا الخلّاق. باريس: منشورات اليونسكو، ١٩٩٦.

ثقافة حقوق الإنسان. إعداد وتقديم عبد الحسين شعبان. القاهرة: البرنامج العربي لنشطاء حقوق الإنسان، ٢٠٠١.

الجابري، محمد عابد. **مسألة الهويّة والإسلام... والغرب**. ط ٥. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣)

ـــــــــــ. **الهوية.. العولمة.. المصالح القومية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١. (سلسلة أوراق عربية؛ ١. شؤون سياسية؛ ١)

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **رسالة الجاحظ**. تحقيق طه الحاجري. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١.

جبرا، جبرا إبراهيم. **البئر الأولى**. لندن: دار الكشكول، ١٩٨٦.

جبّور، جورج. **حلف الفضول**. دمشق: الجمعية العراقية لحقوق الإنسان في سوريا، ١٩٩٨.

جمال الدين، مصطفى. **الديوان**. بيروت: دار الفكر، ١٩٩٥.

الحاج، عزيز. **بغداد ذلك الزمان**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

حرب، علي. **حديث النهايات: فتوحات العولمة ومأزق الهويّة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

الحصري، ساطع [أبو خلدون]. **حول القومية العربية**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (سلسلة التراث القومي. الأعمال القومية لساطع الحصري؛ ١٤)

الحمد، تركي. **هويّة بلا هويّة: نحن والعولمة**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨.

دايس، ايركا ـ إيرين. **حقوق الإنسان**. جنيف: الأمم المتحدة، ١٩٩٦. (سلسلة رقم؛ ٣)

الدوري، عبد العزيز. **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

ريمارك، أريش ماريا. **ليلة لشبونة**. ترجمة ليلى نعيم. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١. (سلسلة ذاكرة الشعوب؛ ١٣)

زوكاغي، أحمد. **أحكام القانون الدولي الخاص في التشريع المغربي: الجنسية**. ط ٢. الرباط: دار توبقال للنشر، ١٩٩٦.

ستيوارت، هول. **هويّات قديمة وجديدة: إثنيات قديمة وجديدة**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠١.

سعيد، إدوارد. **الاستشراق**. ترجمة محمد عناني. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٨.

ـــــــــــ. **الثقافة الإمبريالية**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧.

ـــــــــــ. **خارج المكان**. ترجمة فواز طرابلسي. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٠.

سعيد، علي أحمد [أدونيس]. **موسيقى الحوت الأزرق (الهويّة، الكتابة، العنف)**. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٢.

السيد حسين، عدنان. **العلاقات الدولية في الإسلام**. بيروت: دار مجد، ٢٠٠٦.

شعبان، عبد الحسين. **الإسلام والإرهاب الدولي: ثلاثية الثلاثاء الدامي: الدين، القانون، السياسة**. لندن: دار الحكمة، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. **جدل الهويّات في العراق: الدولة والمواطنة**. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٩.

ـــــــــ. **جذور التيار الديمقراطي في العراق**. بيروت: دار بيسان، ٢٠٠٧.

ـــــــــ. **الجواهري: جدل الشعر والحياة**. ط ٢. بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٨.

ـــــــــ. **سعد صالح: الضوء والظل ـ الوسطية والفرصة الضائعة**. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٩.

ـــــــــ. **الصوت والصدى: حوارات ومقابلات في السياسة والثقافة**. إعداد كاظم الموسوي. بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠١٠.

ـــــــــ. **عاصفة على بلاد الشمس**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٤.

ـــــــــ. **المسيحيون والربيع العربي**. أربيل: دار آراس للطباعة والنشر، ٢٠١٢.

ـــــــــ. **من هو العراقي: إشكاليات الجنسية واللّاجنسية في القانونين العراقي والدولي**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٢.

شكري، محمد عزيز. **المدخل إلى القانون الدولي العام وقت السلم**. ط ٤. دمشق: دار الفكر، ١٩٧٣.

شيّا، رياض شفيق. **حقوق الأقليات في ضوء القانون الدولي**. بيروت: دار النهار، ٢٠١٠.

صراع الحضارات أو حوار الثقافات؟. القاهرة: منشورات التضامن، ١٩٩٧.

العالم، محمود أمين. **المشهد الفكري والثقافي العربي**. القاهرة [د. ن.]، ٢٠٠٠.

عبد اللطيف، كمال. **المواطنة والتربية على قيمها**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٢. (أوراق عربية؛ ٣٣. شؤون سياسية؛ ٨)

غليون، برهان وسمير أمين. **ثقافة العولمة وعولمة الثقافة**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩.

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

ـــــــــ. **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**. ط ٢. هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣. (قضايا الفكر الإسلامي؛ ٩)

فوكوياما، فرانسيس. **نهاية التاريخ وخاتم البشر**. القاهرة: مركز الأهرام، ١٩٩٩.

كنفاني، غسان. **رجال في الشمس**. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٦٣.

الكواري، علي خليفة. **الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة**. الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٠. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

كيمليكا، ويل. **أوديسا التعددية الثقافية: سبر السياسات الدولية الجديدة في التنوع**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١١. (عالم المعرفة؛ ٣٧٧)

معلوف، أمين. **الهويّات القاتلة.** بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٤.

مناع، هيثم. **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي.** القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٧. (سلسلة مبادرات فكرية؛ ١٠)

مونتسكيو. **روح الشرائع.** ترجمة عادل زعيتر وأنطوان نخلة قازان. بيروت: اللجنة الوطنية اللبنانية لترجمة الروائع، ٢٠٠٥. ٢ ج.

نافع، بشير [وآخرون]. **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية.** تحرير علي خليفة الكواري. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

هانتنغتون، صموئيل. **صراع الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي.** القاهرة: الدار الجماهيرية، ١٩٩٦.

هويدي، فهمي. **مواطنون لا ذميّون: موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين.** القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠.

يسين، السيد. **العولمة: رؤية استمولوجية.** القاهرة: جامعة القاهرة، قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٠.

دوريات

الأفندي، عبد الوهاب. «إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟.» **المستقبل العربي:** السنة ٢٣، العدد ٢٦٤، شباط/فبراير ٢٠٠١.

تحوّلات مشرقية: العدد ٧، حزيران/يونيو ٢٠١٥.

«تدمير الهويّة الثقافية العربية،» **الخليج** (الإماراتية)، ٢٠١٤/٥/١٤.

الحركة (المغربية): ٢٠١٠/٥/٥.

الحروب، خالد. «مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي: من «الفرد القومي» إلى «الفرد المواطن».» **المستقبل العربي:** السنة ٢٣، العدد ٢٦٤، شباط/فبراير ٢٠٠١.

الخليج: ٢٠١١/٤/٢٧.

سليم، جيهان. «عولمة الثقافة واستراتيجيات التعامل معها في ظل العولمة.» **المستقبل العربي:** السنة ٢٦، العدد ٢٩٣، تموز/يوليو ٢٠٠٣.

شعبان، عبد الحسين. «استحقاقات المواطنة العضوية.» صحيفة العرب (القطرية): ٢٠٠٨/٤/٧.

ـــــــــــ. «إشكالية الهويّة والمواطنة في العراق.» **الخليج:** ٢٠٠٩/٥/٦.

ـــــــــــ. «التباس مفهوم الأقليات.» **الخليج:** ٢٠١٤/٢/١٩.

ـــــــــــ. «جدليّة الهويّة والمواطنة في مجتمع متعدّد الثقافات،» المركز الدولي لعلوم الإنسان، بيبلوس، ٢٠١٦.

ــــــــ. «صراع أم جدل الهويّات في العراق؟.» المستقبل العربي: السنة ٣٢، العدد ٣٦٩، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٩.
ــــــــ. «الطائفة والطائفية: المواطنة والهويّة.» الاقتصادية (السعودية): ٢٠١٠/٥/٢٨.
ــــــــ. الطائفية وتشكيلات ما قبل الدولة.» الخليج: ٢٠١٠/١٢/١.
ــــــــ. «عن فكرة الانتماء والهويّة العراقية.» الخليج: ٢٠١٦/٥/١٨
ــــــــ. «عن المواطنة ومتفرّعاتها.» الخليج: ٢٠١٦/١/٦.
ــــــــ. «عن الهويّة والعولمة.» الخليج: ٢٠١٦/٣/٣.
ــــــــ. «فلك المواطنة.» صحيفة العرب (القطرية): ٢٠٠٩/٤/٦.
ــــــــ. «في تضاريس التنوع الثقافي.» مجلة أفق (مؤسسة الفكر العربي): ٢٠١٦/١٠/٨.
ــــــــ. «في ثقافة المقاومة.» صحيفة العرب: ٢٠٠٩/٥/٤.
ــــــــ. «ما بعد التعددية الثقافية.» مجلة أفق: العدد ٩٥، ١ آب/أغسطس ٢٠١٦.
ــــــــ. «ما بعد كركوك هل جنوب السودان نموذج؟.» السفير: ٢٠١١/٨/٢٢.
ــــــــ. «المنفى والهويّة والحنين إلى الأوطان.» موقع الحوار المتمدن: ٢٠٠٨/٧/١٥.
ــــــــ. «المواطنة الافتراضية.» صحيفة اليوم (السعودية): ٢٠١٤/٢/٢٨.
ــــــــ. «المواطنة الإلكترونية.» صحيفة العرب: ٢٠٠٨/٨/٤.
ــــــــ. «نعيم الهويّة أم جحيمها في العراق!؟.» الخليج: ٢٠١٣/١/٩.
ــــــــ. «هذه النجف التي توشوشني!.» النهار (اللبنانية): ٢٠٠٩/٨/١٩.
ــــــــ. «هل تستقيم المواطنة مع الفقر!؟.» العرب: ٢٠١٠/٦/١٤.
طرابيشي، جورج. «عولمة الثقافة.» مجلة أبواب: العدد ٢٥، صيف ٢٠٠٠.
العالم، محمود أمين. «مفهوم الهويّة.» مجلة العربي: العدد ٤٣٧، نيسان/أبريل ١٩٩٥.
الوطن العربي: ٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٠.

ندوات، مؤتمرات

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت المركز، ١٩٨٤.
العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظّمها مركز دراسات الوحدة العربية. تحرير أسامة أمين الخولي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.
ندوة «الجنسية واللّاجنسية» التي نظّمها مركز شمل اللاجئين والشتات الفلسطيني «رام الله»، قبرص (إيانابا)، ٢ ـ ٣ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١.
ندوة «العروبة والمستقبل»، دمشق، بتاريخ ١٥ ـ ١٩ أيار/مايو ٢٠١٠.

ندوة «اللّاجنسية في الوطن العربي» التي نظّمتها المنظمة العربية لحقوق الإنسان، لندن، مركز أكسفورد لدراسات اللاجئين، ومركز اللاجئين والشتات الفلسطيني في رام الله، «شمل»، لندن، ١ تموز/يوليو ٢٠٠٠.

ندوة المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بمناسبة مرور عشر سنوات على احتلال العراق، الدوحة، بتاريخ ١٠ ـ ١١ نيسان/أبريل ٢٠١٣.

ندوة منتدى الفكر العربي، الرباط، بتاريخ ٢٠ ـ ٢٣ نيسان/أبريل ٢٠٠٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Besson, Samantha and John Tasioulas (eds.). *The Philosophy of International Law.* Oxford: Oxford University Press, 2010.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilization and Remarking of World Order.* London; New York: Simon and Schuster, 1997.

Isin, Engin F. and Patricia K. Wood. *Citizenship and Identity.* London; New Delhi: Sage Publication, 1999.

Morris, C. *Western Political Thought, Volume I: Plato to Augustine.* New York: Basic Books, 1967.

Periodicals

Huntington, Samuel P. «A Clash of Civilization.» *Foreign Affairs*: vol. 72, no. 3, Summer 1993.

Lewis, Bernard. «Islam and Liberal, Democracy: A Historical Overview.» *Journal of Democracy*: vol. 7, no. 2, 1996.

فهرس

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -